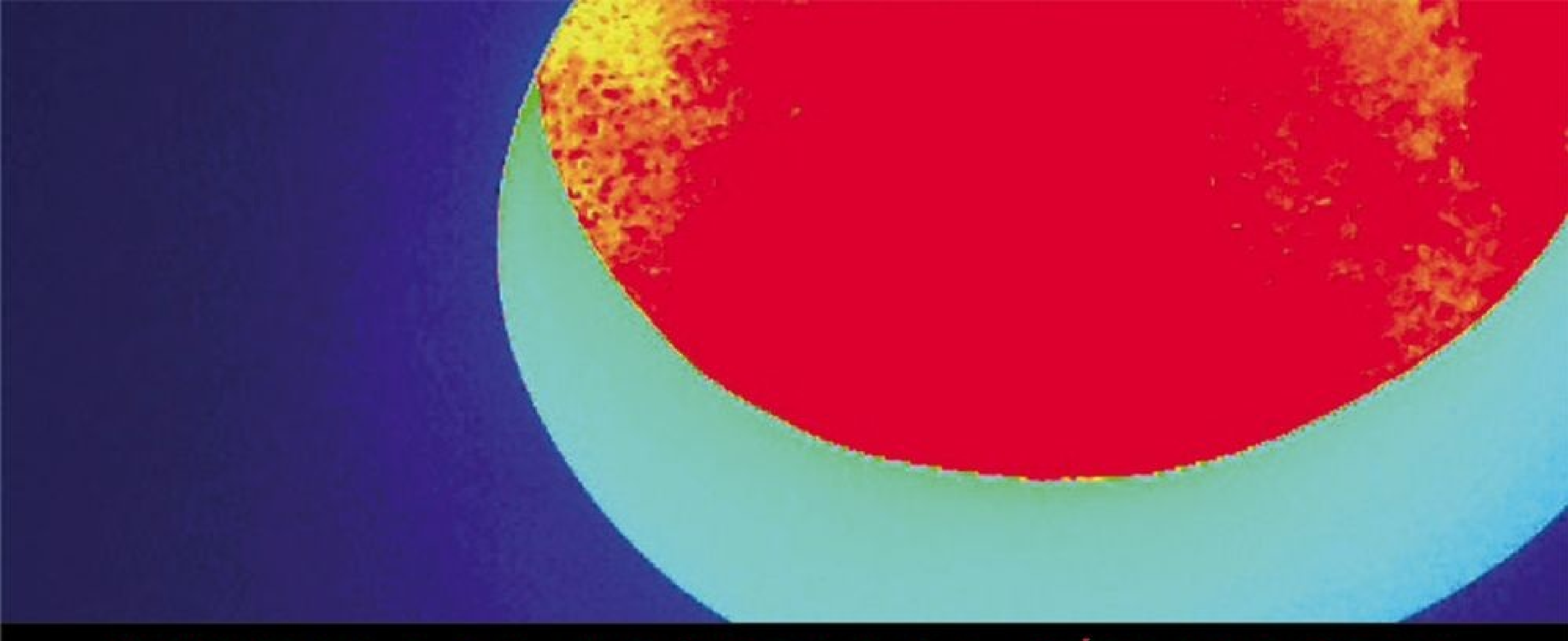


NOUVELLES QUESTIONS FÉMINISTES

CHRISTINE DELPHY

L'ENNEMI PRINCIPAL

1. ÉCONOMIE POLITIQUE DU PATRIARCAT



Christine Delphy

L’ennemi principal

1. Économie politique du patricarcat

ISBN numérique 978-2-84950-400-0
ISBN papier 978-2-84950-394-2

L’auteure

Christine Delphy étudie la sociologie à la Sorbonne, à Chicago et à Berkeley. En 1965, elle travaille pour la Washington Urban League (Organisation de défense des droits civiques des Noir·es). Entrée au CNRS en 1970, elle est directrice de recherche émérite. Elle participe en 1968 à la construction de l’un des groupes fondateurs du Mouvement de libération des femmes. En 1977, elle cofonde la première revue francophone d’études féministes : *Questions féministes* et en 1980, elle cofonde *Nouvelles Questions féministes*, qui paraît toujours en 2013.

Elle a publié : *L’ennemi principal*, t. 1, *Économie politique du patriarcat* (Syllepse, 1998, 2009, 2013) ; *L’ennemi principal*, t. 2, *Penser le genre* (Syllepse, 2001, 2009, 2013) ; *Le cinquantenaire du Deuxième sexe* (dir. avec Sylvie Chaperon), (Syllepse, 2001) ; *Le foulard islamique en questions* (Amsterdam, 2004) ; *Classer, dominer : qui sont les autres ?* (La Fabrique, 2008) ; *Un universalisme si particulier. Féminisme et exception française* (Syllepse, 2010) ; *Un troussage de domestique* (dir.), (Syllepse, 2011).

Voir le blog de **Christine Delphy**.

Table des matières

Préface

Ce livre en deux volumes rassemble la plupart des textes théoriques que j'ai écrits depuis 1970 au sujet de ce qu'on appelait jusqu'alors la « condition féminine » ou « la question des femmes », et qu'avec la deuxième vague du mouvement féministe du 20e siècle j'appelle *l'oppression des femmes et la question du patriarcat.* L'oppression étant la situation des gens opprimés, les femmes étant le nom que l'on donne à ces opprimés-là, et le patriarcat étant le système sociopolitique qui organise tout cela. J'en étudie non pas les manifestations de forme, qui varient de décennie en décennie – quoiqu'elles soient bien plus stables que l'on ne pense ; mais les structures, qui n'évoluent que sur des périodes longues et qui ne changent pas en vingt-huit ans. Dans ce premier volume se trouvent les textes de 1970 à 1978.

L'analyse du patriarcat que j'ai développée a une histoire. Je suis parvenue à cette conceptualisation en partant de deux lieux théoriques apparemment sans rapport entre eux : l'étude de la transmission du patrimoine, d'une part, et la réponse aux critiques gauchistes du mouvement de libération des femmes, d'autre part. Je dis « apparemment » car en réalité, quand j'ai commencé à faire de la recherche, je voulais travailler « sur » les femmes, c'est-à-dire, pour moi, sur notre oppression.

C'est parce que mon directeur d'études de l'époque, Pierre Bourdieu, me répondit que « ce n'était pas possible car personne ne travaillait sur ce sujet (*sic*)[1] » que je choisis d'étudier la transmission du patrimoine, espérant bien retrouver mon intérêt initial de façon détournée. Dans cette étude, je fis une première découverte : celle de la quantité formidable de biens qui ne transitent pas par le marché, mais qui circulent quand même, par la famille ; précisément ces biens appelés « patrimoine ». Je découvris aussi que la science économique, censée s'occuper de tout ce qui est relatif aux biens, ne traite en réalité que de l'un des systèmes de production, de circulation et de consommation des biens : le marché.

Dans le même temps je participais à FMA[2], l'un des deux groupes qui ont historiquement été à l'origine de la création du nouveau mouvement féministe en France (entre 1968 et 1970). J'étais très irritée par les thèses de l'un des membres masculins de ce groupe mixte – je n'étais pas la seule, mais comme le héros de *Catch 22* je me sentais personnellement visée ! Il prétendait que l'oppression des femmes ne saurait être d'importance égale à celle des

prolétaires car, disait-il, les femmes, bien qu'opprimées, n'étaient pas « exploitées ». Ce n'était pas une thèse originale, je m'en suis rendu compte plus tard, mais la *doxa* à l'époque ; je l'ai rencontrée aussi bien chez des femmes que chez des hommes, exprimée sous forme d'opinion individuelle, de position de tendance, de ligne de parti[3].

Je sentais bien que quelque chose n'allait pas. Dans ce groupe, on savait que les femmes gagnent deux fois moins que les hommes et travaillent deux fois plus, et cependant, leur oppression n'avait pas, en théorie, de dimension économique ! On voyait bien l'existence du travail ménager. Mais on le voyait avant tout comme une répartition injuste de tâches ennuyeuses : on ne posait pas les bonnes questions. Il n'est donc pas étonnant qu'on n'obtînt pas les bonnes réponses.

Mon travail sur le patrimoine, sur l'aspect économique du non-marchand, m'a été très utile dans la recherche de ces bonnes questions (Delphy 1969). En 1970, j'ai formulé trois thèses ou hypothèses de travail : 1) le patriarcat est le système de subordination des femmes aux hommes dans les sociétés industrielles contemporaines ; 2) ce système a une base économique ; 3) cette base est le mode de production domestique.

Comme on peut s'en douter, ces trois idées étaient hautement controversées, et commencent seulement, depuis peu d'années, à être reprises par d'autres auteur·es.

Je me suis interrogée sur le statut théorique à donner au fait que les femmes sont assignées, dans la famille, aux tâches ménagères, assignation qui rend compte de leur charge de travail supérieure à celle des hommes. D'autres auteur·es, en particulier Benston et Larguia (voir « L'ennemi principal »), ont comme moi et à la même époque, postulé l'importance théorique – et non seulement pratique – du travail ménager, par des chemins différents. Mais elles ne sont pas arrivées aux mêmes conclusions.

L'analyse du patrimoine, que j'avais commencée en 1966, m'a permis de démystifier le marché et de ne pas me laisser prendre au piège classique de l'opposition entre valeur d'échange et valeur d'usage, opposition qui a mené les pionnières Benston (1969) et Larguia (1970), mais aussi les suivantes, dans des impasses. Au bout de plusieurs années de travail j'ai formulé une théorie du patrimoine comme mode de circulation des biens, donc un lieu économique ; et j'ai isolé les caractéristiques formelles de cette circulation.

Le mode de circulation des biens qu'on appelle « patrimoine » est opposé point pour point au mode qu'on appelle « marché » : 1) il n'est pas caractérisé par

l'échange, mais par le don ; 2) les acteurs ne sont pas interchangeables mais définis très étroitement par les règles de la parenté 3) enfin cette circulation ne dépend pas du bon vouloir des acteurs : ni des donateurs, ni des bénéficiaires.

J'ai ainsi découvert un aspect de l'économie qui non seulement n'était pas traité par l'économie politique, mais était considéré comme non-économique par définition, l'économie étant, dans la définition de la science économique, consubstantielle avec le marché. Étymologiquement, l'économie est la « règle » (*nomos*) de la « maison » (*oikos*) : la gestion du foyer, c'est-à-dire de l'unité de production. Et quand l'économie apparaît à l'époque moderne, c'est comme art de la gestion de ce qui est encore, dans son principe, le domaine privé du souverain, la « maison » royale. La nation est une grande famille. Mais quand l'économie se solidifie en science « dure », elle n'a pas pour seul effet de faire apparaître cette gestion et ces richesses comme obéissant à des lois aussi extérieures à l'action humaine que le mouvement des planètes. En ajoutant le mot « politique » à « économie », elle identifie la « *politie* » – la nation – comme le lieu de la production, délaissant ainsi les lieux réels de production ; corrélativement, elle se concentre sur l'échange, au détriment de la production elle-même et de ses conditions : ainsi se crée le régime de pensée dans lequel nous vivons encore, celui de l'équation entre économie et marché.

Cette révolution conceptuelle a coïncidé avec une transformation de la façon de concevoir les relations familiales : les rapports affectifs qui en faisaient partie ont été mis au premier plan dans l'idée du mariage et de la famille. Cette idée était prescriptive, et elle a eu des effets dans le réel, elle en a toujours. Mais elle était aussi descriptive, non dans le sens qu'elle décrivait vraiment, mais prétendait décrire, et qu'elle a ainsi caché, recouvert d'un « voile de touchante sentimentalité » (Karl Marx, *Le Manifeste communiste*) les relations d'intérêt qui subsistaient et subsistent dans la famille.

En 1970, quand ce recueil commence, et en 1997, quand j'écris cette préface, nous en sommes là : la perception ordinaire conçoit l'économie et la famille comme appartenant à et même constituant deux sphères de la « réalité » aussi étrangères que possibles l'une à l'autre, alors que si on se réfère à l'origine du mot, « économie domestique » est une redondance, une tautologie. Pourtant parler d'économie et de famille dans la même phrase est incongru et presque obscène. Et les anthropologues disent des sociétés qu'ils étudient que l'économie y « emprunte les circuits de la parenté » : même là où il n'y a pas de différence concrète, ils conservent cette différence conceptuelle (l'« économie », la « parenté ») comme si elle était ontologique, et que les « primitifs » y

dérogeaient par manque de moyens matériels ou faisaient une confusion par manque de moyens intellectuels. Cet aveuglement au fait que l'économie « n'emprunte » pas les circuits de la parenté pour la bonne raison que la parenté *est* une institution économique (même si elle n'est pas que ça) démontre un type particulier d'ethnocentrisme : ces anthropologues ne nient la nature économique de la famille en général que parce qu'ils ignorent la dimension économique de la famille dans leur société d'origine, la nôtre.

Le deuxième mouvement féministe du siècle, celui des années 1960, diffère en beaucoup de points du premier, celui qui chevauche la fin du 19e siècle et le début du 20e. L'une de ces différences consiste dans le fait que les protagonistes du deuxième avaient eu le temps de constater l'erreur de la thèse d'Engels selon laquelle le travail salarié mettrait fin au patriarcat. On ne pouvait plus, en 1970, dire que c'était parce que les femmes n'étaient pas dans « l'industrie publique » (les termes d'Engels) qu'elles étaient opprimées. Ce constat explique que plusieurs théoriciennes, déçues par cette « explication », sans se concerter ni se connaître, aient détourné leur regard de l'industrie publique et du travail salarié, et l'aient porté sur l'industrie privée et la famille.

Je n'étais pas donc la seule à regarder du côté de la famille et du travail qui y est fait. Mais à la différence des autres, j'avais déjà une théorie des règles de la circulation familiale des biens, règles caractérisées non par l'échange, mais par le don. Ceci m'a donné sur la production familiale un angle de vision débarrassé des présupposés économistes : de la croyance qu'économie et marché, économie et échange, sont synonymes et même consubstantiels.

La non-valeur du travail ménager, qui était et reste pour beaucoup un obstacle à la conceptualisation de ce travail, est devenue pour moi une des clés de son élucidation. En effet, cette non-valeur, et l'opposition entre valeur d'échange et valeur d'usage qui en découlait, n'avaient de sens que pour le marché. Éclairée par la théorie des formes de la circulation familiale des biens que j'avais développée, j'ai pu voir que la non-valeur marchande est caractéristique de l'économie familiale. Elle ne signale pas l'absence d'activité économique, mais la présence d'une économie autre. Prenant cette non-valeur comme élément constitutif du travail ménager, je me suis attelée à démontrer que :

- son exclusion du marché est la cause et non la conséquence de sa gratuité ;
- cette exclusion ne concerne pas seulement le travail ménager, ou des travaux précis, mais des acteurs sociaux et plus précisément des rapports sociaux ;
- il est erroné d'aborder le travail ménager sous l'angle des tâches, que ce soit

pour le décrire ou pour l’expliquer (d’autant plus que cette approche est généralement sous-tendue par une tentative implicite d’évaluer sa « valeur intrinsèque », question qui est délaissée en ce qui concerne les autres productions).

Tous ces éléments ont été repris, explicités et développés dans mes travaux ultérieurs, mais ils étaient au moins en germe contenus dans le premier texte de ce volume, « L’ennemi principal ». Dès cette époque je pouvais proposer une définition théorique et non empirique du travail ménager, qui en faisait un cas particulier de la catégorie beaucoup plus large de « travail domestique » (voir « Travail ménager ou travail domestique »). C’est à ce moment-là que j’ai créé le concept de « mode de production domestique » (ce concept a été repris plus tard par Marshall Sahlins et Claude Meillassoux, mais dans des acceptions déformées). L’assertion qu’il existe plus d’un mode de production dans nos sociétés était extrêmement problématique à l’époque, et le reste. Petit à petit, cette démarche a gagné du terrain, et a commencé à être reprise par nombre d’auteur·es tant en France qu’à l’étranger. Les spécialistes de l’économie, et plus généralement des sciences sociales, surtout quand ce sont des hommes, ont du mal à intégrer ces acquis ; non parce qu’ils ne feraient pas sens dans les termes mêmes de leur discipline, où le travail « informel » est maintenant largement étudié ; mais pour d’autres raisons. Parce que le travail domestique est réalisé par des femmes, ils n’arrivent pas à le percevoir comme important, ni du point de vue de ce qu’il produit matériellement, ni du point de vue théorique.

Comme tout mode de production, le mode de production domestique est aussi un mode de circulation et de consommation des biens. Dans le mode de production capitaliste il est difficile, au moins à première vue, d’identifier un mode de consommation distinguant les dominants des dominés, la consommation étant médiatisée par « l’équivalent universel », l’argent. Dans le mode de production domestique au contraire, la consommation est de toute première importance et possède ce pouvoir discriminant (voir « Famille et consommation »). En effet, l’une des différences essentielles entre ces deux modes de production réside dans le fait que les exploité·es du mode de production domestique ne sont pas rémunéré·es, mais entretenu·es. Dans ce mode donc, la consommation n’est pas séparée de la production, le partage inégal des produits n’étant pas médiatisé par l’argent.

Il faut étudier ce mode de consommation pour pouvoir évaluer non seulement l’exploitation quantitative, mais aussi l’exploitation qualitative ; pour comprendre en quoi consiste l’entretien et en quoi il diffère du salaire. En effet,

trop de gens « traduisent » l'entretien en son équivalent monétaire, comme si une femme qui reçoit un manteau recevait la valeur de ce manteau. Ce faisant, ils abolissent la distinction cruciale entre salariat et rétribution en nature, distinction qui, indépendamment de la « valeur » consommée, crée la différence entre consommation libre et consommation non-libre.

Tout mode de production est aussi un mode de circulation ; le mode de circulation propre du mode de production domestique, c'est la transmission du patrimoine, qui est régie en partie par les règles de l'héritage mais ne s'y limite pas. C'est un domaine assez bien étudié dans certains secteurs de nos sociétés, dans le monde agricole en particulier, et complètement ignoré dans les autres.

Patriarcat et capitalisme

Dans la circulation intergénérationnelle des biens, on voit à l'œuvre les mécanismes producteurs des classes complémentaires et antagoniques que sont les propriétaires et les non-propriétaires des moyens de production. L'effet de cette dépossession est claire en milieu agricole : les déshérités – femmes et cadets – travaillent gratuitement pour leurs maris et frères héritiers. La circulation domestique (règles d'héritage et de succession) débouche directement sur des rapports de production patriarcaux.

Mais la transmission patrimoniale est également importante à un autre niveau, pour la reconstitution, génération après génération, du mode de production capitaliste. Ce n'est plus seulement à l'intérieur de chaque famille qu'elle crée des possédants et des non-possédants, mais entre les familles. Ce deuxième aspect de la transmission patrimoniale est d'ailleurs le seul qui soit vraiment étudié par les spécialistes de la mobilité sociale. Le premier, la dispersion dans des classes différentes d'une même fratrie, est passée sous silence par les ethnologues et sociologues. Elle est même niée par eux : ils prétendent contre toute évidence – en particulier celle de la dépossession des filles – que tous les enfants d'une même famille sont également héritiers des biens et du statut du chef de famille (voir « La transmission héréditaire »).

La sociologie traditionnelle (en France, on pense à Boudon [1979] et Bourdieu [1964]) met uniquement l'accent sur l'hérédité des positions sociales ; je mets au contraire l'accent sur la non-hérédité de ces positions, sur l'inégalité entre les enfants, qu'il s'agisse d'héritage ou de succession au métier. Du point de vue plus large de l'interaction entre les processus familiaux et les processus de stratification, ces deux éclairages ont en commun de montrer que c'est la famille qui distribue les gens dans les classes sociales. Mais ce n'est pas de façon

automatique, et ce n'est pas de façon « égalitaire » entre les enfants. Si l'on problématise, comme je l'ai fait, la transmission héréditaire, et que l'on considère dans quelle mesure, loin d'assurer la reproduction « à l'identique » des classes sociales, elle redistribue les cartes à chaque génération entre les héritiers et les déshérité·es, le lien entre stratification familiale et stratification « sociale » est encore plus fort. La succession ou la non-succession au métier, l'héritage ou le non-héritage de la position (ou des biens) paternels, est l'un des moments où mode de production domestique et mode de production capitaliste se rencontrent et s'interpénètrent.

Ce n'est pas le seul : en effet, les femmes ne sont pas privées d'un accès direct à leurs moyens de subsistance seulement de cette façon, par la dépossession des moyens de production accaparés par les héritiers (au sens large). Beaucoup de familles n'ont pas de patrimoine à transmettre, et donc ne possèdent rien de matériel dont elles puissent priver les filles (voir « la transmission héréditaire » volume 2, *Penser le genre*). La discrimination systématique à l'encontre des femmes sur le marché du travail salarié – appelons-la pour l'instant le double marché du travail – prend alors le relais du mécanisme précédent, les dépossède des moyens de gagner leur vie correctement et les pousse à entrer dans des rapports de production domestiques, principalement en se mariant.

La situation des femmes sur le marché du travail est bien étudiée par la sociologie. Ici, dans un domaine très documenté et discuté, celui des rapports entre travail salarié et « obligations familiales » des femmes, ma démarche a consisté à inverser la direction du lien habituellement établi. On voit d'ordinaire la « situation familiale » comme un donné, une contrainte qui s'exerce sur les femmes et les handicape sur le marché du travail. Ce n'est pas faux si l'on se place au moment de l'entrée des femmes sur le marché du travail et que l'on refuse de s'interroger sur cette contrainte familiale : qu'on l'extériorise et qu'on la naturalise. Si au contraire on la traite comme quelque chose à expliquer, on peut faire l'hypothèse que pour encourager les femmes à supporter des situations matrimoniales exploitatives, l'amour ne suffit pas. Leurs chances objectives sur le marché du travail, c'est-à-dire leur relégation au bas de l'échelle des postes et des rémunérations, ont un rôle à jouer. Elles constituent une incitation objective au mariage (voir « Mariage et divorce »). Ici, c'est le mode de production capitaliste, ou tout au moins le marché du travail, qui est la variable en amont et la condition structurelle sur fond de laquelle peut se réaliser l'exploitation du travail domestique dans la famille.

Mode de production domestique et patriarcat

Comment conceptualiser ce fait, interpréter son sens quant aux rapports entre patriarcat et mode de production domestique ? Peut-on parler de mécanismes capitalistes au service du mode de production domestique ou doit-on parler de mécanismes patriarcaux à l'œuvre dans le marché du travail (ce que fait par exemple Sylvia Walby, 1986, 1990) ? Quelle que soit la réponse, une chose est claire : la transmission patrimoniale conforte d'autres rapports de production que les rapports de production proprement domestiques ; et, réciproquement, le marché capitaliste du travail conforte des rapports de production autres que capitalistes.

Si des systèmes que l'on a coutume d'appeler capitalistes, et qui sont tout au moins des systèmes d'échange, de salariat, contribuent fortement à l'entrée des individues dans la famille et donc à la continuation de celle-ci, qu'en découle-t-il, réciproquement, pour les rapports entre le patriarcat, le système général de domination des femmes par les hommes, et le mode de production domestique ? Il en découle que mode de production domestique et patriarcat ne sont pas des concepts synonymes et interchangeables. Le mode de production domestique n'explique pas tout le patriarcat : cela on le savait. Mais il n'explique même pas toute la dimension économique de la subordination des femmes. En effet, son aire ne recouvre pas exactement celle de l'exploitation économique patriarcale : le mode de production domestique est à la fois plus vaste, puisqu'il couvre la distribution de toutes les personnes dans les « classes » classiques, et plus étroit, puisque l'exploitation économique des femmes dans la famille s'appuie sur leur exploitation dans le marché capitaliste du travail.

Que le mode de production domestique ne rende pas compte des autres dimensions de la subordination des femmes, en particulier des oppressions – tout aussi matérielles que l'exploitation économique – que sont les violences physiques et symboliques sexuées (liées au fait que les personnes sont hommes ou femmes) et les violences physiques et symboliques sexuelles (liées au sexe en tant qu'organe anatomique), a été annoncé dès « L'ennemi principal ». On peut rattacher certaines de ces violences à l'appropriation de la force de travail des femmes – ainsi nous y avons, C. Hennequin, E. de Lesseps et moi, rattaché l'interdiction de l'avortement (1970). Cependant, tout en étant vérifiés, les liens ainsi établis sont trop réducteurs pour pouvoir être appelés des explications. Il reste donc des pans entiers de l'oppression des femmes qui ne sont que très partiellement ou pas du tout expliqués par ma théorie du mode de production domestique. Ceci pourrait être vu par certain·es, avides d'explications

totalisantes, comme un défaut. Je vois au contraire la capacité de déterminer exactement les limites d'une théorie comme une condition de sa validité ; car ce n'est qu'en établissant ces limites que l'on rend une théorie falsifiable : confirmable ou infirmable.

Épistémologie et méthode, matérialisme

La critique des présupposés informant, par action ou par omission, tant les versions spontanées que les versions scientifiques de la hiérarchie et de la division du travail entre les sexes, est une constante de mon travail. Mon apport épistémologique (épistémologie : discours sur, étude de, la connaissance) est réparti dans tous mes articles, et en constitue toujours un aspect important.

Je ne reviendrai pas sur certains aspects du volet critique de cette épistémologie, de cette déconstruction, que j'ai abordés plus haut : ainsi la mise en cause de la conception de l'économie comme composée uniquement du marché ; ou, réciproquement, la réfutation de la thèse selon laquelle la famille n'aurait d'aspect économique qu'en tant qu'« unité », c'est-à-dire vis-à-vis de l'extérieur, et non dans son fonctionnement interne.

En 1977, dans « Les femmes dans les études de stratification sociale », je mettais en cause la disparité du traitement des hommes et des femmes dans cette sociologie. Je parvenais, sans avoir besoin d'apporter des faits nouveaux, mais simplement en mettant en évidence les biais épistémologiques et méthodologiques des études de mobilité sociale, à démontrer que la distribution des femmes dans les « classes » classiques, et donc leur « ressemblance » avec leurs maris, était entièrement due au fait qu'elles étaient traitées de façon différente d'eux. Dans le seul cas des femmes, on utilisait l'alliance comme indicateur de position socioprofessionnelle. Nulle surprise donc si elles se retrouvaient « dans la même classe que leur mari », évalué, lui, selon sa CSP (catégorie socioprofessionnelle). Mais il avait *d'abord* fallu appliquer aux époux des procédures totalement divergentes. J'ai poursuivi cette critique dans « Nos amis et nous », et j'en ai fait ressortir les objectifs et résultats politiques : car cette procédure « scientifique » n'est pas fautive par hasard et au hasard ; ce « biais » est dans le droit fil de l'ordre social. La sociologie dit ce que les sociologues, comme les autres, veulent entendre.

Les quatre axes les plus importants de mon apport épistémologique, apport que j'ai essayé de dénoter en utilisant le terme « matérialiste » pour qualifier ma démarche, sont : 1) la critique de l'a-historicisme, 2) la critique de la recherche de la « globalité », 3) la critique du naturalisme, 4) la critique des sciences

constituées et le développement subséquent d'un point de vue privilégié pour étudier la hiérarchie entre les sexes, le point de vue féministe.

1. La critique de l'a-historicisme de la plupart des théories traitant du « statut des femmes » ou de la « division du travail »

Dès 1970, j'ai employé le terme de « patriarcat ». Tout au long de mon travail, j'ai tenté de spécifier et de délimiter ce mot, de préciser les rapports entre le patriarcat et le mode de production domestique. Si j'ai employé un terme apparemment aussi vague, c'est parce que, en dépit de ce vague, il me semblait, et me semble toujours, le plus approprié à dénoter un ensemble qui touche tous les aspects de la réalité. Je voulais marquer dès l'abord une prémisse fondamentale de mon travail : que l'oppression des femmes *fait système*. Mais quel système ? Là est toute la question. Cette notion, il faut la remplir, et cela ne se fait que peu à peu.

J'ai cependant, d'entrée de jeu, restreint l'acception du terme. Pour beaucoup, le terme « patriarcat » est synonyme de « subordination des femmes ». Pour moi aussi, avec cette nuance : j'ajoute les mots « ici et maintenant », qui font toute la différence. Quand j'entends dire, comme on l'entend souvent : « le patriarcat s'est modifié entre l'âge de pierre et 1950 », je sais qu'il ne s'agit pas de « mon » patriarcat. J'étudie, non pas une entité a-historique qui se promènerait à travers les siècles, mais les sociétés industrielles contemporaines. Je ne crois pas, et en cela je ne diffère pas de mes collègues sociologues, à la théorie des « survivances ».

Une institution présente ne peut être expliquée par le simple fait qu'elle a existé dans le passé, même si ce passé est récent. Je ne nie pas que certains éléments du patriarcat d'aujourd'hui ressemblent à des éléments du « patriarcat » d'il y a cent ans : simplement cette durée – si tant est qu'il y ait durée, c'est-à-dire qu'il s'agisse bien de la même chose – ne constitue pas en elle-même un facteur explicatif.

Beaucoup de gens croient que quand on a retrouvé dans le passé la naissance d'une institution, on possède la clé de son existence actuelle. En réalité on n'a expliqué ni son existence actuelle, ni même son apparition passée. En effet il faut expliquer son existence à chaque moment par le contexte de ce moment ; et sa persistance – s'il s'agit bien d'une persistance – par le contexte présent. Certaines explications qui se veulent « historiciennes » ne sont pas vraiment historiques : elles ne tiennent pas compte des conditions de fonctionnement de chaque période, et elles sont donc, paradoxalement, a-historiques. Ce n'est pas

de l’histoire, mais de la datation. L’histoire est précieuse si elle est bien menée : si chaque période est examinée de la même façon que la période présente. Une science du passé digne de ce nom ne saurait être qu’une suite d’analyses synchroniques.

La recherche des « origines » dans une « préhistoire » mythique est une caricature de cette démarche faussement historique, et c’est l’une des raisons – l’autre étant ses présupposés naturalistes cachés – pour lesquelles je l’ai dénoncée et la dénonce vigoureusement chaque fois, et c’est hélas ! souvent, qu’elle fait surface ; or, d’un point de vue scientifique, il est aussi illégitime de demander au 19e siècle les clés de la situation présente que de les demander à l’âge de pierre (voir « Proto-féminisme et anti-féminisme »).

2. La critique de la recherche de la « globalité », recherche qui s’appuie sur la confusion entre la spécificité d’une situation, en particulier d’une oppression sociale, et la spécificité de ses causes ou de ses mécanismes

Je me défie des théories qui visent à expliquer d’emblée la totalité – tous les aspects – de l’oppression des femmes, ou d’ailleurs de tout autre phénomène de domination, pour deux raisons :

- les théories qui visent à tout expliquer d’une situation particulière restent elles-mêmes particulières : à trop coller à leur objet, à sa spécificité, elles deviennent elles-mêmes spécifiques, incapables de replacer cet objet parmi les objets semblables, les autres dominations, parce qu’elles ne possèdent pas les outils pour les rendre comparables ;
- le pouvoir explicatif d’une théorie (d’un concept, d’une hypothèse) est lié à sa capacité de trouver ce qu’il y a de commun à plusieurs phénomènes du même ordre, et donc à sa capacité de dépasser, à propos de chacun, la réalité phénoménale, c’est-à-dire telle qu’elle se présente immédiatement. L’idée que la raison d’être des choses se trouve au-delà de leur apparence, est pour ainsi dire « cachée », fait partie de la démarche scientifique.

Ainsi l’un des reproches qui a été fait à mon usage des concepts « mode de production » ou « classe » est que ces concepts ont été créés pour décrire d’autres situations, et qu’en les utilisant, on nie la spécificité de la domination dite « sexuelle » (d’un « sexe » sur l’autre). Or l’analyse procède par « dépiautage » : pour comprendre un phénomène, on commence par le découper en petits morceaux, qu’on réassemble ensuite. Quel est l’intérêt de l’opération ? C’est que les petits morceaux sont les mêmes pour toutes les instances du phénomène étudié (ici, le phénomène, c’est la subordination d’un groupe à

l’autre, l’oppression des femmes en étant une instance), et que les recompositions ainsi obtenues sont donc comparables. Comprendre, c’est d’abord comparer : ainsi procèdent toutes les sciences, ainsi procédons-nous, vous et moi, dans la vie quotidienne, pour décrire une personne, un lieu, une situation, à des gens qui ne peuvent pas en faire l’expérience sensible.

Mais de surcroît ces concepts non-spécifiques n’ont pas été faits pour décrire mais pour expliquer, car telle est l’ambition de l’analyse. Par exemple, la dimension économique n’est pas une catégorie évidente pour penser la famille aujourd’hui : mais elle ne l’était pour penser aucun phénomène il y a quelques siècles, même ceux que le langage courant appelle aujourd’hui « économie ».

Il s’ensuit que lorsqu’on recolle ces morceaux, les assemblages ainsi obtenus ne sont en aucune façon des restitutions des objets initialement traités mais des *modèles* : des images de ce qui est postulé comme étant la réalité sous-jacente et causale de ces objets. Avec un petit nombre de concepts un·e géographe peut décrire n’importe quel paysage, peut-être pas à tout le monde, mais tout au moins à tout·es ses collègues, quelle que soit leur nationalité. Sa description ne rendra pas le paysage de la photo, le paysage « apparent ». Il existe à ceci deux bonnes raisons. D’une part, les « objets » premiers ne sont pas eux-mêmes des faits « purs » mais la perception immédiate des faits, informée de façon non-explicite par une certaine vision du monde – les « interprétations naturelles » dont parle Feyerabend (1979). D’autre part, le paysage apparent, outre qu’il incorpore des éléments idéologiques invisibles à l’œil nu, recèle, dans sa version « photo », des éléments non-pertinents pour l’analyse : la couleur du ciel est totalement dénuée de pertinence pour une description géologique (c’est un élément adventice). Mais réciproquement la nature des roches n’est pas pertinente pour d’autres descriptions du paysage.

Aussi pourrait-on dire – et on l’a dit – que plus une théorie se veut « générale » (quant à son objet), plus elle a de pouvoir descriptif mais moins elle a de pouvoir explicatif. Les théories générales de l’oppression des femmes, qu’elles soient de type biologiste-évolutionniste (les plus courantes, encore très en faveur chez les anthropologues), psychologiste-évolutionniste-familialiste (très répandues chez les essayistes féministes comme Badinter, et empruntées aux psychologues américaines) ou même sociologique (comme les théories de l’appropriation des femmes, ou de la reproduction sociale, en faveur chez certaines sociologues françaises), ont une séduction qui découle de la qualité des exemples donnés, mais aussi de leur globalité : de l’étendue des phénomènes embrassés. Ces théories partagent l’erreur de rechercher une « explication globale ». Or toute

théorie recherchant une explication globale d'un phénomène empirique, donc *composite,* est forcément déficiente en pouvoir explicatif parce qu'elle prend en compte trop d'aspects et ne peut arriver à un niveau d'abstraction suffisant pour construire un modèle (sur les différences entre système théorique et système concret, voir « Capitalisme, patriarcat et lutte des femmes »).

Par ailleurs, plus une théorie (ou un élément conceptuel), est globale, c'est-à-dire ambitieuse dans son champ d'extension, plus elle court de risques – précisément parce que pour avoir un pouvoir descriptif elle doit coller aux « faits » – d'être inféodée à la perception immédiate, donc idéologique. Ceci me mène à la deuxième raison de ma défiance à l'égard des théories qui se veulent « totales », qui est le troisième axe important de ma critique épistémologique.

3. La critique du naturalisme : du recours à des phénomènes non-sociaux pour expliquer des phénomènes sociaux

Quand elles ne visent pas à tout « couvrir », la plupart des théories s'adressant à la question de la sujétion d'un sexe à l'autre visent alors à tout expliquer par une seule « cause » (les deux ambitions sont généralement associées *de facto*). Cette soif de la « cause unique » conduit généralement tout droit dans les bras du naturalisme (voir « Proto-féminisme et anti-féminisme »). Le naturalisme est une faute méthodologique dans la science, mais c'est une faute dont les scientifiques ne sont pas responsables, sinon par une indulgence coupable vis-à-vis de la théorie indigène. Car le naturalisme est la théorie indigène, ou « spontanée », de l'oppression : qu'il s'agisse de celle des femmes ou de celle des gens « de couleur » aujourd'hui, ou qu'il s'agisse de celle des prolétaires il y a à peine un siècle. On ne sait pas assez que l'exploitation de la classe ouvrière était, au 19e siècle, justifiée par l'infériorité « naturelle » (on dirait aujourd'hui « génétique ») de ses membres. Et le naturalisme continue de contaminer (le mot n'est pas trop fort) la pensée sociologique (et dans celle-ci, la pensée féministe), bien qu'il soit, dans son principe, opposé à la démarche sociologique.

Je prendrai un exemple de ceci : presque toutes les féministes et beaucoup de spécialistes des sciences sociales s'insurgent quand elles/ils entendent que la subordination des femmes est causée par l'infériorité des capacités naturelles des femmes. Mais, dans le même temps, l'immense majorité continue de penser qu'« il faut prendre en compte la biologie ». Pourquoi au juste ? On ne le sait pas. La science a démonté l'une après l'autre toutes les « explications » biologistes de l'oppression des prolétaires et des non-blancs ; aussi semblerait-il que cette démarche fût aujourd'hui discréditée. La biologie ne mérite pas

logiquement un rôle qu'elle n'a pas mérité historiquement, puisque ce siècle a vu l'effondrement des théories raciales – même si un quarteron de primatologues essaie de les sauver du néant.

Pourquoi devrait-on, pour expliquer la division de la société en groupes hiérarchisés, s'attacher à l'anatomie des individus composant – ou plutôt censés composer – ces groupes ? La pertinence de la question (sans même parler de la pertinence des réponses apportées) reste à mes yeux à démontrer. « L'explication » naturaliste choisit d'ailleurs la biologie du moment : au siècle dernier c'étaient les (faibles) muscles des femmes, en 1950 l'influence (délétère) de leurs hormones sur leurs humeurs, aujourd'hui la (mauvaise) latéralisation de leur cerveau. Les spécialistes d'études féministes sont outragé·es par ces « théories » (les sociologues *en général* devraient l'être), mais personne ne m'a encore expliqué en quoi elles diffèrent fondamentalement de l'explication par la gestation qui est si en faveur aujourd'hui sous le nom de « reproduction ».

L'un des axiomes, sinon l'axiome fondamental de ma démarche, est que les femmes et les hommes sont des groupes sociaux. Je pars du fait incontestable qu'ils sont socialement nommés, socialement distingués, socialement pertinents, et je m'interroge sur cette pratique sociale : comment est-elle réalisée ? À quoi sert-elle ? Même si l'on donne un poids minimal à cet aspect social, même si l'on se contente de constater la pertinence du sexe pour la société, on est obligé de considérer que cette pertinence est un fait social, qui requiert donc une explication elle aussi sociale. C'est pourquoi une partie importante de mon travail est consacrée à dénoncer les démarches explicitement naturalistes, qui cherchent une explication naturelle à un fait social.

Il peut sembler curieux que j'oppose le matérialisme au naturalisme ; c'est que le naturalisme a partie liée avec l'idéalisme dans ses effets théoriques. L'un comme l'autre, quand ils sont appliqués à l'explication des phénomènes de hiérarchie, concourent à expliquer du social par du non-social, et à nier la « nature sociale » de l'humain. C'est pourquoi, tout au long de mon travail, je me suis efforcée de débusquer les démarches implicitement marquées au coin de ce réductionnisme (cf. « Proto-féminisme et anti-féminisme »).

Ces trois grands axes de réflexion et de critique épistémologiques informent mon travail de construction théorique et mon travail empirique : c'est l'ensemble de cette démarche que j'ai appelée, en 1975, matérialiste (cf. « Pour un féminisme matérialiste »). Ce qualificatif est devenu, avec le temps, synonyme de cette démarche, et il est repris par les auteur·es qui s'en inspirent.

Je n'ai cependant pas, comme on s'en doute, inventé le mot : de toute

évidence, il fait référence à l'œuvre de Marx. J'utilise le cadre global de l'analyse marxiste, comme il est évident dans l'importance que je donne aux modes de production dans l'organisation sociale. Cependant, il apparaît, aux non-marxistes, mais encore plus aux marxistes, que je me démarque extrêmement de l'analyse précise de Marx, et de celle des marxistes contemporains orthodoxes. En effet je refuse le dogme de la prééminence absolue du mode de production capitaliste sur les autres, et plus encore celui de sa « solitude » : j'ai fait l'hypothèse et la théorie de l'existence d'un autre mode de production. L'emploi du terme « matérialiste » (et non « marxiste ») a donc aussi pour objet d'indiquer que, si je garde les grands principes généraux de l'analyse marxiste, j'en récuse les applications particulières, y compris celles de Marx. Ces grands principes m'apparaissent d'ailleurs comme des acquis de la pensée sociologique. On peut discuter, et on discute, certains aspects de ces principes, comme les notions d'infrastructure et de superstructure, de « détermination par l'économique en dernière instance », auxquels je ne souscris pas, cela devrait être clair. En revanche, la plupart des sociologues s'accordent pour penser, et pour écrire, même s'ils ne reconnaissent pas leur dette vis-à-vis de l'analyse marxienne, qu'un lien organique – dont la direction peut être difficile à préciser dans l'analyse concrète – unit, dans toute humanité, l'organisation sociale, en particulier celle de la production, avec les systèmes de représentations et au-delà avec la culture au sens large des ethnologues : les façons de faire autant que les façons de voir.

4. La critique des sciences constituées et le développement d'un point de vue féministe

Les représentations créées par les sciences font partie de cette culture globale, quoiqu'elles y occupent une place spéciale, privilégiée et paradoxale : elles sont censées s'opposer aux représentations ordinaires et l'emporter en autorité sur celles-ci. Tel est le statut donné à « la science » par nos sociétés. C'est un statut doublement historique : il est limité à la civilisation occidentale, et il apparaît très récemment dans son histoire, et de façon intéressante, à peu près au même moment que les premiers mouvements féministes, dans la seconde moitié du 19e siècle. Or le regard porté par les scientifiques sur les sexes ne saurait être différent de celui de leur culture ; cependant il ne suffit pas de dire que les sciences « reproduisent » la réalité patriarcale qu'elles sont censées étudier. Elles créent avec leurs procédures spécifiques et dans leur champ propre, une seconde oppression des femmes, conceptuelle cette fois – on l'a vu avec « Les femmes

dans les études de stratification » ; elles redoublent dans leur langage le système de représentation patriarcal « vulgaire ».

La question qui se pose est la suivante : est-il possible de comprendre le patriarcat dans le cadre des sciences telles qu'elles se sont traditionnellement – historiquement – constituées ? Et, plus largement, est-il possible à une discipline, à une personne quelconques, d'étudier un phénomène dont elles ne reconnaissent pas l'existence ? Cette question laisse pour l'instant de côté la pratique de la science, les statuts comparés des femmes et des hommes qui la font. Bien que les deux questions soient liées, je me suis concentrée ici sur les cadres conceptuels et théoriques des sciences sociales telles qu'elles sont pratiquées par tous, femmes et hommes, et ce n'est donc pas du sexe de la théoricienne ou du théoricien qu'il s'agit, mais du genre de la théorie dans « Pour un féminisme matérialiste ».

Reprenant de façon systématique les critiques formulées dans mes articles antérieurs, ce travail débouche sur un appel à une révolution féministe dans les sciences sociales – les sciences de la nature étant une question différente ; j'y développe une hypothèse sur les rapports entre connaissance et mouvement social : un domaine – ici la « condition féminine » d'antan – doit, pour pouvoir être appréhendé de façon matérialiste et soustrait au naturalisme et à l'idéalisme du sens commun, d'abord devenir un enjeu de luttes *réelles*. Cette hypothèse se fonde sur les trois axes décrits plus haut et sur la théorie de la situation de la penseuse/penseur. Depuis que j'ai écrit cet article – mais non *parce que* je l'ai écrit ! – cette théorie de la *connaissance située* (*situated knowledge*), appelée aussi « théorie du point de vue » (*standpoint theory*), est devenue extrêmement répandue dans les pays de langue anglaise (Angleterre, États-Unis, Canada, Australie, Nouvelle-Zélande, Inde) et d'Europe du Nord. Tous les livres d'épistémologie féministe, et la plus grande partie des livres d'épistémologie des sciences sociales (dont la plupart sont, pour les raisons dites plus haut, en anglais), développent une version ou une autre de la connaissance située (pour un bilan, voir Harding [1991] ; pour la critique épistémologique féministe en France, voir en particulier Nicole-Claude Mathieu [1991] et Colette Guillaumin [1992]). En France, le refus, qui existe partout à des degrés divers, de la part des sciences sociales constituées de reconnaître les avancées de la pensée féministe, est si marqué qu'il semble parfois avoir gagné la partie : interdit aux recherches féministes la légitimité et les moyens des institutions du savoir. Et si dans le reste du monde la théorie de la connaissance située est devenue dominante au point qu'on se demande s'il reste encore des tenants du positivisme, si attaquer

le positivisme ce n’est pas attaquer un homme de paille, en France la situation est inversée.

Le positivisme, en prétendant trouver un « point d’Archimède », revendique une extériorité par rapport à la société. Traduction en termes laïques de la thèse de l’ubiquité de Dieu, cette prétention de parler de « nulle part », donc de « partout », va de pair avec celle d’exercer un magistère civil. Or la « nouvelle » épistémologie (qui n’est en réalité pas nouvelle puisque les premières critiques du positivisme ont un siècle et sont contemporaines du positivisme lui-même) replace les scientifiques et leurs productions là où ils sont, dans l’histoire et dans la société, à des endroits précis de la hiérarchie sociale. Ce faisant, elle ne fait qu’appliquer leurs propres procédures aux sciences, et montrer l’incohérence des prétentions à l’extériorité du positivisme. Cela a pour conséquence de relativiser la connaissance, et de miner la base des revendications d’autorité – de magistère – des scientifiques. Il n’est donc pas surprenant que les positions intenables du positivisme continuent d’être tenues en France (et ailleurs aussi même si c’est à un moindre degré), puisque antiféminisme et adhésion au positivisme ont la même origine, le même enjeu : le pouvoir. C’est sans doute pourquoi, bien que les premières formulations des critiques du positivisme et des théories « situées » ne soient pas récentes (Löwy 1985), le débat n’est toujours pas terminé. Le positivisme continue de ressurgir périodiquement, comme une résistance toujours combattue et jamais vaincue… jusqu’à présent.

Mais ni la science, ni le féminisme ne connaissent de frontières, et ce n’est pas à un niveau national, ni même plurinational, que la connaissance s’évalue, mais à un niveau mondial. Or au niveau mondial, la « révolution féministe dans la connaissance », que j’appelais de mes vœux en 1975, s’est produite, et se poursuit ; la pensée féministe a émis plus d’hypothèses, forgé plus de concepts, construit plus d’objets en trente ans – à commencer par l’objet « oppression des femmes » – que le reste des sciences sociales en un siècle. Et les attaques virulentes de représentants des institutions françaises du savoir contre la pensée féministe (voir Delphy, Armengaud et Jasser 1994) exhibent les formes typiques des combats d’arrière-garde : ces représentants montrent qu’ils sont sur la défensive car ils sont obligés, pour contredire le féminisme, d’emprunter certains concepts du féminisme, par exemple celui de genre[4]. Mais même si on l’utilise comme un synonyme de « sexe » – comme un terme et non comme un concept –, le seul fait d’avoir prononcé le mot de « genre » a pour conséquence que se trouvent entraînées avec lui dans le discours, *volens nolens,* toutes les connotations, les plus banales mais aussi les plus subversives, comme celles qui

en font une des divisions sociales majeures – du genre ; et ainsi, ses adversaires sont entraînés sur le terrain du féminisme alors même qu'ils prétendent que ni ce terrain ni le féminisme n'ont lieu d'exister ou qualité à parler.

Du concept de classe au concept de genre

C'est en tant qu'elle privilégie l'histoire, le construit social, l'arbitraire de la culture par rapport à la nature, que je considère l'axiomatique marxiste. Elle me paraît préfigurer et annoncer les écoles que l'on appelle aux États-Unis « constructivisme social », dans lesquelles je me reconnais. Je donnerai pour exemple de cette utilité indubitable de certains concepts marxistes, repris par la quasi-totalité des penseur·es de la société, mon emploi du terme « classe » (cf. « L'Ennemi principal » et « Mariage et divorce »). Ce terme répond aux nécessités de l'analyse décrites plus haut : découper (ou plutôt créer par un regard précis) dans un objet lui-même construit – l'oppression des femmes – des petits morceaux, ou, plus précisément, des dimensions non-spécifiques, comme la dimension économique, et plus précisément encore la dimension de l'exploitation économique. Mais le terme de classe n'y répond pas forcément mieux qu'un autre. En revanche, le *concept* de classe est le seul à ma connaissance qui réponde au moins partiellement aux exigences d'une explication sociale. Il n'est peut-être pas totalement satisfaisant, mais c'est le moins insatisfaisant de tous les concepts employés pour analyser l'oppression.

En effet le terme « groupes » ne dit rien sur leur mode de constitution. On peut penser que ces groupes – le dominant et le dominé – ont chacun une origine *sui generis* : qu'existant déjà, ils entrent ensuite en rapport, un rapport qui, *dans un troisième temps*, devient caractérisé par la domination. Or que dit à ce sujet le concept de classe ? Il inverse ce schéma : il dit que l'on ne peut pas considérer chaque groupe séparément de l'autre, puisqu'ils sont unis par un rapport de domination, ni même les considérer ensemble mais indépendamment de ce rapport. Caractérisant ce rapport comme un rapport d'exploitation économique, le concept de classe met en outre la domination sociale au cœur de l'explication. On peut discuter des mobiles (l'exploitation économique) attribués à cette domination, on peut même les contester ou les changer sans qu'il soit besoin de changer le schéma fondamental. C'est un concept dichotomique et qui, de ce fait, a ses limitations ; mais on voit en revanche comment il s'applique aux classifications exhaustives, hiérarchiques et justement dichotomiques ; mais surtout aux classifications qui sont internes à une société donnée comme la classification femmes/hommes (adultes/enfants, blancs/non-blancs, etc.) (voir

« Les femmes dans les études de stratification sociale »).

Faute d'utiliser ce concept et la théorie qu'il contient, de la constitution simultanée *et* des groupes *et* de leur hiérarchisation, on est conduit à considérer implicitement les groupes sociaux comme des ethnies se rencontrant par hasard sur un même territoire, et qui auraient pu, n'était cette malheureuse rencontre, vivre en paix chacun de leur côté le reste de leur âge…

Le concept de classe part de la notion de construction sociale et en précise les implications. Les groupes ne sont plus *sui generis*, constitués *avant* leur mise en rapport. C'est au contraire leur rapport qui les constitue en tant que tels. Il s'agit donc de découvrir les pratiques sociales, les rapports sociaux qui, en constituant la division sexuelle, créent les groupes dits « de sexe ».

Un pas théorique considérable a été franchi dans le milieu des années 1970 avec la création (dans le monde anglophone) du concept de *genre*, que j'ai utilisé dès 1976. Ce concept alliait, lors de sa création, en un mot, *et* la reconnaissance de l'aspect social de la dichotomie « sexuelle », *et* la nécessité de le traiter comme tel, et le détachait en conséquence de l'aspect anatomico-biologique du sexe. Le genre possède, au moins potentiellement, les moyens de déplacer le regard des rôles de sexe vers la construction même de ces « sexes » : comment développer ce potentiel pour continuer d'étudier le patriarcat, de remplir les cases encore vides du modèle, ce sera l'objet du second volume.

1. Je revenais de trois ans d'études aux États-Unis et ne découvris que trop tard que « ça » existait et que j'aurais pu travailler avec Andrée Michel. Je l'ai fait, plus tard.

2. FMA est un groupe fondé en 1967 par Anne Zélinsky et Jacqueline Feldman-Hogasen. À l'origine FMA signifiait « Féminin, Masculin, Avenir ». Au fil des débats et réflexions, il fut rebaptisé, sans changer le sigle, en 1969, « Féminin, Marxisme, Avenir ».

3. Elle est loin d'avoir disparu. Plus on s'éloigne des cercles en contact avec le mouvement féministe et plus on la retrouve.

4. Si on y regarde de près, on s'aperçoit que la rechute dans une position positiviste à partir de positions historicistes est toujours accomplie de la même façon depuis Weber et Mannheim. L'historicisme affiché ne peut se résoudre à inclure son auteur ; ou celui-ci ne peut résister à la tentation de s'excepter des principes qu'il défend, par un exercice de gymnastique intellectuelle qui fait appel à l'« auto-contrôle scientifique ». Löwy appelle ceci le syndrôme de Münchhausen : un baron qui, embourbé avec son attelage dans un marais, s'en débourbe… en se tirant lui-même par les cheveux ! Un exemple contemporain de cette démarche est celui de Bourdieu. À son sujet il faudrait parler, plutôt que de néopositivisme, de *crypto-positivisme* ; en effet, il réussit à fixer l'attention de l'audience sur le remarquable travail de cape historiciste qu'il réalise de la main gauche, de sorte que personne ne voit le petit geste de la main droite (l'« auto-socio-analyse ») par lequel il s'auto-tire par les cheveux et s'auto-dépose en sûreté sur la berge tandis que le fleuve de l'histoire nous emporte.

L’ennemi principal[1]

Depuis la naissance d’un Mouvement de libération des femmes, en France, aux États-Unis et partout où la question a été abordée, le point de vue marxiste a été représenté par une ligne élaborée en dehors du mouvement féministe, commune aux partis communistes traditionnels et aux groupes gauchistes, et répandu dans le mouvement par des militantes venues de ces derniers.

Cette ligne apparaît généralement à l’ensemble des femmes du mouvement comme insatisfaisante, aussi bien en termes de théorie qu’en termes de stratégie : 1) elle ne rend pas compte de l’oppression commune des femmes ; 2) elle est centrée non sur l’oppression des femmes mais sur les conséquences de cette oppression pour le prolétariat.

Ceci n’est possible qu’au prix d’une contradiction flagrante entre les principes dont se réclame cette ligne et l’application qu’elle en fait aux femmes. En effet le matérialisme historique repose sur l’analyse des antagonismes sociaux en termes de classes, les classes étant elles-mêmes définies par leur place dans le processus de production. Or en même temps qu’on prétend appliquer ces principes à l’étude de la situation des femmes en tant que femmes, on omet purement et simplement d’analyser les rapports spécifiques des femmes à la production, c’est-à-dire de procéder à une analyse de classes. Les résultats d’une telle lacune théorique ne se font pas attendre :

- l’oppression des femmes est vue comme une conséquence secondaire à (et dérivée de) la lutte des classes telle qu’elle est définie actuellement – c’est-à-dire de la seule oppression des prolétaires par le capital ;
- l’oppression des femmes là où le capitalisme en tant que tel a été détruit est attribuée à des causes purement idéologiques – ce qui implique une définition non marxiste et idéaliste de l’idéologie comme un facteur pouvant subsister en l’absence d’une oppression matérielle qu’elle sert à rationaliser.

Ces postulats entrent en contradiction avec la dynamique du mouvement : la prise de conscience par les femmes d’une double exigence, théorique et politique : trouver les raisons structurelles qui font que l’abolition des rapports de production capitaliste en soi ne suffit pas à libérer les femmes ; se constituer en force politique autonome.

À peine né, le mouvement est donc confronté à une contradiction. Au moment même où il se constitue en force révolutionnaire, la seule analyse qui intègre la lutte des femmes à une perspective révolutionnaire globale évacue la première

de ces exigences – la recherche des causes de l'oppression spécifique des femmes. Et elle n'offre aucune base théorique à la seconde : elle permet mais ne fonde pas la nécessité de la constitution d'un mouvement autonome.

Les conséquences de cette contradiction se font sentir immédiatement dans le mouvement par l'apparition d'un malaise général, de tendances antagonistes, d'une difficulté à fonctionner, toutes choses dues à l'impossibilité de définir une pratique cohérente tant qu'il existe un hiatus entre la théorie de référence et l'oppression réelle à laquelle on s'attaque, et tant que l'existence même du mouvement en tant que tel n'est pas solidement, c'est-à-dire théoriquement, assise.

L'existence de cette ligne a donc pour conséquence pratique d'être un frein au mouvement, et ce fait n'est évidemment pas fortuit. Notre objet n'est pas ici de démonter les mécanismes par lesquels elle est adoptée par des femmes elles-mêmes[2], ni de démontrer en quoi elle constitue une preuve supplémentaire de l'existence d'intérêts objectifs – et non limités à la classe capitaliste – à l'oppression des femmes. Qu'il suffise de dire qu'en raison de son rôle objectif de frein à la libération des femmes, elle ne peut être considérée que comme le fait de groupes intéressés à la sujétion des femmes, et qu'en raison de son caractère non scientifique, elle ne peut être considérée que comme l'habillage marxiste des théories justifiant cette sujétion, c'est-à-dire comme une idéologie. Mais notre objet une fois encore n'est pas de faire le procès point par point de cette ligne, procès qui sera fait ailleurs, mais tenter de fournir au mouvement ce dont il a crucialement besoin en ce moment, c'est-à-dire des bases pour une analyse matérialiste de l'oppression des femmes.

Cette préoccupation correspond bien à une nécessité objective du mouvement puisqu'en 1969-1970, il paraît simultanément en des points distants de plusieurs milliers de kilomètres et par des féministes sans contact les unes avec les autres, des essais tentant d'appréhender l'oppression des femmes à partir de sa base matérielle : en particulier les essais de Margaret Benston (1969, 1979) et Larguia (1970)[3].

Toute société doit pour survivre créer des biens matériels (production) et des êtres humains (reproduction). Ces essais centrent l'analyse de l'oppression des femmes sur leur participation spécifique à la production (et non plus seulement à la reproduction) : par le travail domestique et l'élevage des enfants, analysés comme tâches productives. En cela ils constituent l'embryon d'une analyse féministe radicale fondée sur les principes marxistes : rejetant les pseudo-théories, qui font de la famille d'abord et avant tout un lieu d'endoctrinement

idéologique des « futurs producteurs » destiné à soutenir indirectement la seule exploitation capitaliste et ignorent sa fonction économique, ces essais montrent que la famille est le lieu d'une exploitation économique : celle des femmes. Après avoir exposé que les travaux domestiques et l'élevage des enfants sont la responsabilité exclusive des femmes et non rémunérés, ces essais concluent que les femmes ont en conséquence un rapport spécifique à la production, qui est assimilable au servage. Cependant, il n'est pas suffisant de s'en tenir là. Il faut : analyser les rapports entre la nature des biens et services domestiques et le mode de production de ces biens et services ; procéder à une analyse de classe des femmes ; tracer les grandes lignes, à partir de cette analyse, des perspectives politiques du mouvement, en termes d'objectifs, de mobilisation et d'alliances politiques.

Rapports de production dans lesquels entrent les femmes

Toutes les sociétés actuelles, y compris les sociétés « socialistes », reposent, pour l'élevage des enfants et les services domestiques, sur le travail gratuit des femmes. Ces services ne peuvent être fournis que dans le cadre d'une relation particulière à un individu (mari) ; ils sont exclus du domaine de l'échange et n'ont conséquemment pas de valeur. Ils ne sont pas rémunérés. Les prestations reçues par les femmes en retour sont indépendantes du travail fourni et ne sont pas versées en échange de celui-ci c'est-à-dire comme un salaire auquel le travail effectué donne droit, mais comme un don. La seule obligation du mari – qui est évidemment son intérêt – est de subvenir aux besoins de sa femme, autrement dit d'entretenir sa force de travail.

Dans les textes américain et cubain précités, une ambiguïté ou plutôt un reste de l'idéologie dominante subsiste : alors qu'il est reconnu que le travail domestique est productif, il est cependant suggéré ou explicitement dit que sa non-valeur, sa non-rémunération et son exclusion du domaine de l'échange seraient la conséquence de la nature même des services domestiques : ceci repose sur et est exprimé par deux postulats. Les femmes seraient : 1) « structurellement non responsables de la production des marchandises », « exclues du monde du surproduit » (Benston, 1969, 1979) ; 2) cantonnées à des activités ne produisant que des « valeurs d'usage » et non des « valeurs d'échange », ne créant pas de « surproduit » (Larguia 1970).

Nous tenons au contraire que loin que ce soit la nature des travaux effectués par les femmes qui explique leurs rapports de production, ce sont ces rapports de production qui expliquent que leurs travaux soient exclus du monde de la valeur.

Ce sont les femmes qui sont exclues du marché (de l'échange) en tant qu'agents économiques, et non leur production.

1. Les rapports de production décrits plus haut (non-rémunération) comme s'appliquant au travail domestique ne sont pas limités aux productions consommées dans la famille (élevage des enfants, services domestiques) mais s'appliquent aussi aux productions destinées au marché quand elles sont produites dans la famille.

La participation des femmes à la création de marchandises et de productions vitales est attestée par toute la littérature ethnologique et constitue une pierre dans le jardin des idéologues qui tentent d'expliquer le statut inférieur des femmes par leur rôle secondaire – du moins « aux origines » – dans la survie de l'espèce. Ce n'est pas ici le lieu de discuter du phénomène de la construction de l'idéologie « naturaliste » qui sous-tend le système en mythe des origines projeté à volonté dans tous les moments de l'histoire, mythe dont Engels lui-même a été victime. Il suffit de dire que l'ensemble des documents ethnologiques démontre que l'importance économique des productions effectuées par les femmes ou par les hommes est sans relation avec la prééminence sociale de l'un ou l'autre sexe, et qu'au contraire toute l'évidence tant ethnologique que sociologique fait apparaître une relation inverse : que les classes dominantes font effectuer le travail productif par les classes qu'elles tiennent sous leur coupe.

En France, aujourd'hui, le travail des femmes est non rémunéré non seulement quand il est appliqué aux produits d'usage domestique mais aussi quand il s'applique à des productions pour le marché. Ceci est vrai dans tous les secteurs où l'unité de production est la famille (par opposition à l'atelier ou à l'usine), c'est-à-dire dans la majeure partie de l'agriculture, dans le commerce et dans l'artisanat. Leur travail n'est en rien marginal : en 1968 les femmes d'agriculteurs consacraient en moyenne 4 heures par jour aux travaux agricoles (Bastide 1969). La « crise des campagnes » est en grande partie due au fait que les filles ne veulent plus épouser des agriculteurs. Or, de l'avis général, « une ferme ne peut marcher sans une femme ». Michelet disait que quand un paysan ne pouvait payer un domestique, il prenait femme. Cela est toujours vrai. « Michel aurait besoin de quelqu'un pour l'aider et il ne peut pas trouver de bonniche. Si seulement il pouvait se marier[4]… » En France, les attributions des femmes dans l'exploitation varient de région à région : les soins aux bêtes – volailles, cochons, etc. – sont une constante. Pour le reste elles sont bonnes à tout faire : elles sont les aides, les exécutants sur qui retombent les travaux

subalternes, sales, pénibles, non mécanisés (particulièrement la traite des vaches quand elle est faite à la main, travail si astreignant et aux horaires si rebutants que certaines femmes en font maintenant inscrire leur exemption sur leur contrat de mariage ; les hommes se l'approprient quand il devient mécanisé). Souvent la seule source d'argent liquide, permettant des consommations non produites à la ferme, provient de la vente de productions spécifiquement féminines : lait, œufs, volailles. Mais quelles que soient les attributions de la femme sur l'exploitation, son travail est absolument nécessaire puisqu'un homme seul ne peut tenir une ferme sans avoir double travail, et à la limite ne peut tenir une ferme tout court, même pour se limiter à la production agricole.

Le travail gratuit d'une femme est donc compté dans l'économie générale de l'exploitation, ainsi que l'était le travail gratuit des cadets, frères ou sœurs déshérités au sens littéral, et celui des enfants. Bien que les cadets et les enfants aujourd'hui, dans la majorité des cas, exigent un salaire sous menace de partir, ou partent effectivement, il est utile de rappeler que leur exploitation était la règle dans tous les secteurs de l'économie jusqu'à l'industrialisation (fin du 18e siècle) et dans l'agriculture jusqu'à la dernière guerre.

Historiquement et étymologiquement la famille est une unité de production. *Familia* en latin désigne l'ensemble des terres, des esclaves, femmes et enfants soumis à la puissance (alors synonyme de propriété) du père de famille. Dans cette unité le père de famille est dominant : le travail des individus sous son autorité lui appartient ou en d'autres termes la famille est l'ensemble des individus qui doivent leur travail à un « chef ».

La famille étant basée sur l'exploitation par un individu de ceux qui lui sont apparentés ou affiliés par le mariage, cette exploitation subsiste partout où le mode de production reste familial. Au Maroc, par exemple : « Dans le monde rural les femmes s'occupaient de la cueillette des fruits et de l'entretien des bêtes. Ces femmes ne touchaient aucune rémunération pour leur travail ; elles avaient droit à leur entretien par le chef de famille » (Nouacer 1969).

En France en 1970, 7 millions de femmes étaient déclarées « actives », c'est-à-dire participant à la production. Sur ces 7 millions, 1 million étaient « aides familiales », ce qui signifie non rémunérées ; presque huit sur dix de ces femmes non rémunérées étaient employées dans l'agriculture. Le statut d'« aide familiale » est la consécration de l'exploitation familiale puisqu'il institutionnalise le fait que des producteurs sont non payés, c'est-à-dire que le bénéfice de leur production est acquis à leur parent, mari ou père. Il a été « inventé » après la guerre pour permettre à ces travailleurs de bénéficier des

« avantages sociaux ». Beaucoup de femmes d’agriculteurs, de commerçants et d’artisans continuent néanmoins à se déclarer « sans profession » ; aussi le nombre de femmes participant à la production de marchandises dans le cadre de l’« exploitation » familiale est-il certainement très supérieur au nombre de femmes recensées comme « aides familiales ». En prenant une base de sous-estimation de 40 % on arriverait à une évaluation de 1 400 000 femmes sur 14 millions de femmes adultes (entre 17 et 64 ans) soumises à ces rapports de production en 1970, soit une femme sur dix en 1970.

La gratuité du travail des femmes continue d’être acquise lors même que la gratuité du travail des enfants est mise en question : de plus en plus fréquemment, lorsque des ménages de générations différentes coexistent sur l’exploitation, le fils exige que son travail lui soit payé – et non plus « récompensé » par le seul entretien de sa force de travail – mais la suggestion que sa femme pourrait exiger la même chose, que le couple reçoive deux salaires pour deux emplois, se heurte à l’incompréhension la plus totale. La gratuité du travail des hommes est donc battue en brèche (il ne reste plus qu’un aide familial sur quarante-trois hommes « actifs », contre une femme sur sept « actives » en 1970), tandis que la gratuité du travail des femmes est institutionnalisée non seulement dans la pratique mais dans la comptabilité de l’État (statut d’aide familiale) et dans les revendications des partis d’opposition : le Modef [5] exige que chaque exploitation familiale soit assurée d’avoir un revenu équivalent à un salaire. L’implication est que le travail de la femme, incorporé à la production du ménage, ne mérite pas salaire, ou plutôt puisque la production de la femme est échangée par le mari comme la sienne propre, que le travail de la femme appartient à son mari.

2. Il n’y a pas de différence entre les services domestiques produits par les femmes et les autres biens et services dits productifs produits et consommés dans la famille.

Dans l’économie paysanne classique une grande partie des biens consommés par la famille est produite par elle : elle absorbe directement une partie de sa production. Or cette production est aussi commercialisable, c’est-à-dire qu’il n’y a pas de distinction entre valeur d’usage et valeur d’échange. Le même bien qui est consommé par la famille et qui a donc une valeur d’usage pour elle a aussi naturellement une valeur d’échange puisqu’il peut être porté sur le marché. D’autre part, s’il n’était pas autoproduit, il devrait être remplacé par son équivalent acheté sur le marché.

Pour cette raison l'autoconsommation paysanne est considérée comme un revenu pour les intéressés et comme une production pour la comptabilité nationale. La seule question qui se pose est de savoir si un cochon mangé par la famille doit être évalué à son prix de revient : au prix qu'on aurait pu le vendre, c'est-à-dire par le manque à gagner de l'exploitation, ou à son prix de remplacement : au prix qu'on aurait dû l'acheter si on ne l'avait pas produit, c'est-à-dire par le manque à perdre de l'unité de consommation.

Quand producteur et consommateur sont un, comme dans la famille paysanne, on s'aperçoit qu'il y a un continuum entre production et consommation : on sème le blé pour le consommer, on le moud parce qu'il n'est pas consommable en grains, on le cuit parce qu'il n'est pas consommable en farine, et aucune de ces opérations n'est utile sans les autres, l'objectif étant la consommation finale. Il est donc absurde d'introduire une coupure dans ce processus. C'est cependant ce qui se passe quand on comptabilise comme production une certaine partie de ce processus – jusqu'à la production de farine incluse, et que l'on considère l'autre partie, la cuisson du pain par exemple, comme non productive. Tout le travail incorporé dans le produit autoconsommé est productif ou rien de ce travail n'est productif. Cette dernière hypothèse est absurde car le cochon mangé aurait pu être échangé sur le marché, mais alors aurait dû être remplacé par son équivalent en nourriture achetée. C'est ce qui se passe pour les agriculteurs qui font de la monoculture et à plus forte raison pour tous les travailleurs qui ne produisent rien qu'ils puissent consommer : ce fait voile que l'objectif de toute production est ultimement la consommation, parce que les produits doivent alors être échangés deux fois avant que l'on puisse procéder à la consommation (vente du produit du travail et achat du produit à consommer). Ce qui introduit une coupure dans le continuum production-consommation, ce n'est pas que certaines activités nécessaires à l'accomplissement du but final, la consommation, soient non productives, mais le fait que quand les productions sont spécialisées, la consommation qui est l'objectif final de toute production est médiatisée par l'échange.

L'exemple de l'autoconsommation paysanne illustre donc bien le fait qu'il n'y a aucune différence de nature entre les activités dites « productives » (comme l'engraissement du cochon) et les activités ménagères dites « non productives » (comme la cuisson du dit cochon).

En résumé, hommes et femmes créent ensemble des valeurs d'usage qui sont :

1. virtuellement des valeurs d'échange : femmes et hommes produisent lait, œufs, denrées agricoles pour leur consommation et pour l'échange ; le niveau

de consommation désiré et la quantité d'argent liquide désirée déterminent ce qui arrive sur le marché et ce qui est autoconsommé ;
2. comptabilisées dans la production (dans le produit national brut) ;
3. les valeurs d'usage « productives » ne sont pas différentes des valeurs d'usage « non productives » créées par le travail purement ménager ; elles sont incluses dans le même processus de création et de transformation des produits bruts (elles portent sur les mêmes matériaux bruts pour ce qui est production de nourriture consommable) et ont la même finalité : l'autoconsommation[6].

3) De même qu'il y a continuité et non coupure entre les activités ayant pour but l'autoconsommation et appelées productives et les activités ayant pour but l'autoconsommation et appelées non productives (les activités ménagères), il y a continuité entre les services fournis gratuitement par les femmes et les services commercialisés.

Aujourd'hui beaucoup des opérations tendant à transformer les matériaux bruts en produits consommables ont été industrialisées : les opérations qui faisaient autrefois partie des activités ménagères sont maintenant effectuées en dehors de la maison. Ainsi la fabrication du pain, des vêtements, des conserves alimentaires, etc. Le boulanger, les filatures, les entreprises de confection vendent aujourd'hui un travail auparavant fourni gratuitement par les femmes. Ces fabrications sont considérées comme des productions et officiellement comptabilisées dans le produit national : le travail qui y est incorporé est considéré comme productif et les individus qui effectuent ce travail comme des producteurs, ce qui n'était pas le cas tant que ces fabrications étaient créées par le travail gratuit des femmes.

La plupart de ces productions ont été maintenant abandonnées par les femmes ; elles ne diffèrent pas en nature des productions domestiques telles que ménage, cuisine, soins aux enfants, qui continuent d'être effectuées gratuitement par les femmes pour la plus grande partie. Que cette gratuité ne dépend pas de la nature des travaux est encore prouvé par le fait que lorsque les femmes fournissent ces services hors de la famille, ils sont rémunérés.

Lorsque ces services ne peuvent être fournis par les femmes dans les familles, celles-ci doivent se les procurer *vénalement.*

Tous les services domestiques existent en fait sur le marché : les charcutiers et les restaurateurs offrent des plats tout préparés, les crèches et les nourrices procurent les soins aux enfants, les entreprises de nettoyage et les gens de maison exécutent les travaux d'entretien, etc.

Les dépenses de nourriture constituent le poste principal du budget des ménages (de 50 % à 80 %). Le ménage a le choix entre acheter cette nourriture sous une forme consommable et payer la valeur ajoutée à la forme brute par le travail vénal du traiteur, restaurateur, etc., ou l'acheter sous une forme brute et y appliquer la somme de travail nécessaire pour la rendre consommable. La plupart des dépenses effectuées à ce poste sont consacrées à l'achat de matières premières brutes :

> « On peut dire que le ménage procède lui-même à la production des biens finals de consommation, de la même manière qu'une firme produit ses biens finals. Pour ce faire le ménage utilise essentiellement le travail (ménager), des machines (les biens durables) et des matières premières (les produits intermédiaires, directement achetés aux firmes productrices), qui sont transformées par le ménage lui-même à l'aide d'une certaine quantité de travail et de capital. Envisagé de cette manière, le ménage ne se distingue de la firme qu'en ce qu'il ajoute à la production (qui est la seule fonction de la firme) une activité de consommation (qui est le but de la production effectuée par le ménage lui-même à l'aide des biens produits par la firme) » (Wolfelsperger 1970).

La finalité de la production étant pour le producteur la consommation soit de sa production dans l'économie de subsistance, soit d'autres productions dans l'économie de spécialisation (de même que la finalité de la production pour l'acheteur est la consommation de cette production), le salaire dérivé de l'échange d'une production spécialisée ou de la force de travail sur le marché ne suffit pas à l'accomplissement de cette finalité. Cette finalité est accomplie en deux temps : par l'achat des matières premières de la consommation grâce au travail salarié par la transformation de ces matières premières en produit directement consommable grâce au travail ménager.

> « Nous avons donc, d'un côté, un travail intérieur qui fournit une certaine quantité de biens directement consommables, de l'autre, un travail extérieur qui rapporte un certain revenu monétaire. Mais quelle est l'utilisation de ce revenu monétaire ? Nous admettrons qu'elle réside non pas directement en l'utilité des consommations qu'elle autorise, comme dans la théorie traditionnelle, mais, conformément à nos hypothèses, en la contribution de ce revenu à la production de biens finals de consommation, c'est-à-dire en la contribution de biens capitaux acquis grâce au revenu (matière première et biens durables) à cette production » (Wolfelsperger 1970).

Ce que cet économiste bourgeois ne mentionne pas, c'est que si la plupart des « ménages » préfèrent acheter la nourriture sous forme brute c'est parce que le travail ménager est gratuit, et que ce travail est entièrement fourni par les femmes. On peut opposer ces faits à l'idéologie selon laquelle le seul salaire du mari paie pour la consommation entière du ménage, tandis que la femme au foyer « ne gagne pas sa vie ».

En France, en 1955, sur 105 milliards d'heures de travail, 43 étaient consacrées au travail rémunéré, 45 au travail ménager non salarié (Dayre 1955) et en cinquante ans, ni les chiffres bruts, ni les ratios d'un type de travail à l'autre

n'ont changé. La comptabilité nationale suédoise incorpore ce travail gratuit dans le produit national brut et l'évalue au cinquième de celui-ci[7]. En 1958, en France, les femmes mariées fournissaient en moyenne par semaine 60 heures de travail ménager gratuit (Girard 1958) : 35 heures pour les femmes sans enfant ; 52 heures pour les femmes ayant un enfant ; 64 heures pour les femmes ayant deux enfants ; 70 heures pour les femmes ayant trois enfants[8].

En conclusion, l'exclusion du travail des femmes du domaine de l'échange ne résulte pas de la nature de leur production puisque leur travail gratuit s'applique : 1) à la production de biens et services qui arrivent et sont échangés sur le marché (dans l'agriculture, l'artisanat, le commerce) ; 2) à la production de biens et de services qui sont rémunérés quand ils sont effectués hors de la famille, et non rémunérés dans la famille. Et ceci s'applique à toutes les productions effectuées dans la famille, quelle que soit leur nature.

4. Aujourd'hui, l'appropriation de la force de travail des femmes tend à se limiter à l'exploitation (la fourniture gratuite par elles) du travail domestique et d'élevage des enfants.

Avec l'industrialisation, la famille est dépossédée de sa fonction d'unité de production sauf dans certains secteurs. L'industrialisation signifie principalement que la production destinée au marché ne peut plus être effectuée dans la famille.

En conséquence, plus rien de cette production ne peut incorporer le travail gratuit de la femme ou de ses enfants. En d'autres termes, le travail des femmes ne peut plus être incorporé aux productions destinées à l'échange, dès lors que les productions destinées à l'échange sont effectuées hors de la famille. Avec la généralisation de ce mode de production le nombre de travailleurs indépendants pouvant échanger le travail de leur femme décline, tandis que celui des salariés qui ne peuvent pas échanger ce travail augmente.

Dans les secteurs où toute la production destinée à l'échange est produite sur le mode salarial, le travail gratuit de la femme ne peut plus être appliqué qu'aux productions non destinées à l'échange. Ou plus exactement le mode de production familial – l'exploitation du travail gratuit de la femme – ne peut plus s'appliquer aux productions destinées à l'échange. Il faut dire cependant qu'il s'agit ici d'échange par le mari. Le travail agricole de la femme, par exemple, ne lui est pas payé s'il est accompli dans la famille : elle ne peut échanger sa production familiale sur le marché. Elle ne dispose donc pas de sa force de travail. Celui qui en dispose, c'est le mari qui, seul, peut échanger la production de sa femme sur le marché. De même la femme ne dispose pas de sa production

ménagère tant que celle-ci est accomplie dans la famille, et ne peut l'échanger qu'en dehors de la famille. Ainsi les productions des femmes ont toujours une valeur d'échange – peuvent être échangées par elles – sauf dans le cadre de la famille. Avec l'industrialisation, la production familiale se restreint au travail ménager – ou plus exactement on dénomme travail ménager ce à quoi se réduit la production gratuite de la femme.

L'entrée des femmes dans l'industrie comme salariées est la conséquence immédiate de l'impossibilité d'exploiter totalement leur force de travail. Dès 1900 la proportion de femmes actives est la même qu'aujourd'hui. Cependant l'appropriation de leur force de travail par le mari est si absolue que, même quand le travail de la femme est effectué à l'extérieur de la famille, leur salaire appartient encore à leur mari. À partir de 1907, la femme dispose – en droit – de son salaire, mais en fait les régimes matrimoniaux annulent cette concession (tous les gains tombant dans la communauté dont le mari seul peut disposer). Jusqu'en 1965, la force de travail entière de la femme est appropriée : son mari peut s'opposer à ce qu'elle travaille à l'extérieur.

Ces dispositions ayant été abrogées en 1965, on peut dire que depuis la femme a récupéré en droit une partie de sa force de travail. Libre en droit de travailler à l'extérieur, la femme n'en est pas libre en fait. Une partie de sa force de travail reste appropriée, puisqu'elle doit « assumer ses obligations familiales », c'est-à-dire fournir gratuitement le travail domestique et l'élevage des enfants. Non seulement le travail à l'extérieur ne la dispense pas du travail domestique mais il ne doit pas nuire à ce dernier. La femme n'est donc libre que de fournir un double travail contre une certaine indépendance économique. La situation de la femme mariée qui travaille met bien en évidence l'appropriation statutaire de sa force de travail. En effet, la fourniture de travail domestique n'est plus justifiée par l'échange économique auquel on assimile abusivement le servage de la femme « à la maison » : on ne peut plus soutenir que le travail domestique est effectué contre l'entretien, que l'entretien est l'équivalent du salaire et que ce travail est donc payé. Les femmes qui travaillent s'entretiennent elles-mêmes et fournissent donc ce travail domestique contre rien.

De plus, quand un couple calcule ce que gagne une femme qui travaille « au dehors », il déduit les frais de garde d'enfants, les impôts supplémentaires, etc. du seul salaire de la femme au lieu de soustraire ces dépenses de l'ensemble des revenus du couple. Ce qui démontre que :

1. ces consommations sont considérées comme devant être gratuites au contraire des consommations telles que logement, transport, etc., qui elles ne

sont pas déduites des gains ;

2. elles sont également considérées comme devant être produites exclusivement par la femme : une partie de son salaire est considérée comme nulle, servant à payer ce qu'elle aurait dû faire gratuitement.

Au terme de ce calcul, il est généralement découvert que la femme ne gagne « presque rien ».

En France, d'après le recensement de 1968, 37,8 % des femmes mariées travaillent au dehors (Rouxin 1970).

5. À partir de ces données, il est maintenant possible d'ébaucher les principes d'une analyse de classes.

On constate l'existence de deux modes de production dans notre société : la plupart des marchandises sont produites sur le mode industriel ; les services domestiques, l'élevage des enfants et un certain nombre de marchandises sont produites sur le mode familial.

Le premier mode de production donne lieu à l'exploitation capitaliste.

Le second donne lieu à l'exploitation familiale, ou plus exactement patriarcale.

307 000 hommes (aides familiaux) sur environ 15 millions d'hommes adultes, sont soumis à cette dernière exploitation en 1970 : ils fournissent – principalement dans l'agriculture – des services professionnels gratuits à l'intérieur de la famille. Toutes les femmes mariées, c'est-à-dire à tout moment, 80 % des femmes adultes (aujourd'hui plus de 90 % des femmes sont ou ont été mariées ou en concubinage durant leur vie), sont soumises à cette exploitation : elles fournissent gratuitement au moins services domestiques et élevage des enfants à l'intérieur de la famille. Le statut d'enfant ou de cadet, base de l'exploitation familiale pour les hommes, est temporaire, le statut de femme dure toute la vie. De plus, ce n'est pas en tant qu'hommes que les aides familiaux masculins sont exploités, tandis que c'est en tant que femmes (épouses) que les femmes le sont. Alors que le travail agricole, artisanal ou commercial gratuit peut être fourni indifféremment par des hommes ou par des femmes en tant que membres de la famille, le travail ménager gratuit est effectué exclusivement par les femmes, en tant que femmes du chef du ménage.

L'appropriation du travail des femmes s'applique à toutes les productions familiales quand la famille est l'unité de production pour le marché (femmes d'agriculteurs, artisans, commerçants : environ 1 million sur 15,5 millions de femmes *adultes* en 1970). Elle s'applique seulement aux productions ménagères quand la famille ne produit plus directement pour le marché (femmes de

salariés).

Dans le premier cas, la force de travail de la femme est entièrement appropriée, dans le deuxième elle est soit totalement appropriée si la femme ne travaille pas au dehors, soit partiellement si elle travaille au dehors (37,8 % des femmes sont « actives » en 1970, mais il faut déduire de ce chiffre les aides familiales soit environ 800 000 femmes d'agriculteurs, artisans et commerçants).

Donc la majorité des femmes mariées n'ont pas de revenu indépendant et travaillent contre leur entretien. La différence entre ce mode de production et le mode de production capitaliste salarial ne tient pas à la quantité des prestations fournies contre le travail ni à la différence en valeur entre un salaire et un entretien mais au rapport de production lui-même.

Le salarié vend sa force de travail contre un salaire fixe qui dépend des prestations fournies ; ces prestations sont fixes aussi, délimitées en montant (heures de travail) et en type (qualification). Les équivalences sont déterminées par un barème fixe (c'est-à-dire un prix formé par l'offre et la demande globales de travail sur le marché dans le système capitaliste), barème qui n'est pas soumis au bon vouloir des parties ; les personnes de l'employeur et de l'employé n'influent pas sur les termes du contrat et elles sont interchangeables : le travail fourni a une valeur universelle et c'est cette valeur que l'employeur achète et que le salarié peut monnayer, parce qu'il peut porter sa force de travail ailleurs. Le fait que ce soient des prestations précises qui sont achetées entraîne que le salarié peut augmenter son gain en améliorant ses prestations en montant ou en qualification.

Au contraire, les prestations de la femme mariée ne sont pas précises : elles dépendent de la volonté de l'employeur, le mari. Les prestations ne sont pas non plus rémunérées par un barème fixe : l'entretien fourni ne dépend pas du travail effectué par la femme, mais de la richesse et de la bonne volonté de son mari. Pour le même travail, par exemple l'élevage de trois enfants, la femme d'un ouvrier et la femme d'un PDG reçoivent un entretien variant du simple au décuple. Pour le même entretien à l'inverse, la femme fournit des prestations très différentes suivant les besoins de son mari. Ainsi les femmes de bourgeois voient leurs prestations de travail domestique réduites en faveur de prestations de représentation sociale. Les prestations reçues n'ayant pas de rapport avec les prestations fournies, les femmes n'ont pas la ressource d'améliorer leurs services pour accroître leur niveau de vie et la seule solution pour elles consiste à fournir les mêmes services à un homme plus riche : la conséquence logique de la non-valeur de leur travail est la course au beau mariage. Mais si son mariage avec un

homme de la classe possédante peut élever le niveau de vie d'une femme, il ne la fait pas rentrer dans cette classe. Elle ne possède pas elle-même les moyens de production. Son niveau de vie ne dépend donc pas des rapports de production de classe aux prolétaires, mais des rapports de production de servage à son mari. Les femmes de bourgeois dont le mariage se termine doivent gagner leur vie, dans l'immense majorité des cas, en tant que salariées : elles deviennent alors concrètement – avec en plus le handicap de l'âge et du manque de formation professionnelle – les prolétaires qu'elles étaient virtuellement.

La non-valeur du travail de la femme est attestée par l'indépendance des services rendus et de l'entretien reçu. Elle est la conséquence de l'impossibilité d'*échanger* ce travail, elle-même la conséquence de l'impossibilité pour les femmes de changer d'employeur (il suffit de comparer le nombre de femmes divorcées qui se remarient au nombre de travailleurs qui changent d'emploi dans une même année). Le contrat peut être rompu unilatéralement lors même que les femmes continuent de fournir les services adéquats (charge des enfants ; seul leur entretien est payé par la pension alimentaire – quand celle-ci est versée).

En résumé, alors que le salarié dépend du marché (d'un nombre théoriquement illimité d'employeurs), la femme mariée dépend d'un individu. Alors que le salarié vend sa force de travail, la femme mariée la donne : exclusivité et gratuité sont intimement liées.

6. La fourniture gratuite de travail dans le cadre d'une relation globale et personnelle (le mariage), constitue précisément un rapport d'esclavage.

On peut dire que puisque moins de 10 % des femmes de plus de 25 ans sont célibataires, les chances sont si fortes pour toute femme d'être mariée à un moment quelconque de sa vie que toutes les femmes sont vouées à entrer dans ces rapports de production. En tant que groupe effectivement soumis à ce rapport de production, elles constituent une classe, en tant que catégorie d'êtres humains destinés par naissance à entrer dans cette classe, elles constituent une caste[9].

L'appropriation et l'exploitation de leur travail dans le mariage constituent l'oppression commune à toutes les femmes. En tant qu'êtres destinées à devenir « la femme de » quelqu'un, les femmes destinées au même rapport de production ne constituent qu'une seule classe. Quand elles participent à la production capitaliste elles entrent en plus dans d'autres rapports de production. En 1970, 5 900 000 femmes sont intégrées à la production capitaliste dont 5 160 000 en tant que salariées et 675 000 en tant que travailleurs indépendants. 11 000 femmes dans toute la France sont « industriels » : une minorité infime de femmes

appartiennent à la classe capitaliste, tandis que la majorité des femmes qui travaillent appartiennent à la classe des prolétaires. À l'intérieur de cette classe, elles constituent une « caste » surexploitée : ce fait est bien connu.

Cette surexploitation est intimement liée à leur exploitation spécifique, en tant que femmes.

D'après ce qui précède, on voit qu'il est à peu près aussi juste de dire que les femmes de bourgeois sont elles-mêmes bourgeoises que de dire que l'esclave d'un planteur est lui-même planteur. C'est pourtant ce qui s'entend tous les jours. De même, il se fait couramment une confusion entre les femmes d'ouvriers et les ouvrières. C'est-à-dire qu'en ce qui concerne les femmes, on fonde leur appartenance de classe tantôt sur une définition marxiste de la classe – sur leur rapport à la production – tantôt en reprenant à son compte la définition des femmes comme propriété et extension du mari.

Or si on considère uniquement le mode de production capitaliste – comme on le fait habituellement – et que l'on applique aux femmes les mêmes critères qu'aux hommes, on s'aperçoit que toutes les femmes ne travaillant pas au dehors sont donc en dehors des classes (prolétaire-capitaliste). Par ailleurs, on ne peut réintégrer les femmes dans les classes qu'en déterminant l'appartenance de classe par des critères non marxistes (par la classe du mari).

> « La société se divise en classes et les femmes ne sont pas en dehors de ces classes, par conséquent le sort de chacune d'entre elles rejoint celui des autres femmes et hommes appartenant à cette classe et catégorie sociale » (PCF 1970).

Il s'agit en fait, en prétendant que les femmes appartiennent à la classe de leur mari, de masquer le fait que les femmes, précisément, appartiennent par définition à une autre classe que leur mari. En prétendant que le mariage peut se substituer aux rapports de production dans le système capitaliste comme critère d'appartenance de classe dans ce système, on masque et l'existence d'un autre système de production, et le fait que les rapports de production dans ce système constituent précisément maris et femmes en classes antagoniques (les uns retirant un profit matériel de l'exploitation des autres). Et finalement la « réintégration » des femmes dans les classes par leur définition comme propriété du mari a pour objet précisément de voiler le fait qu'elles *sont* une propriété du mari.

En effet, si l'on désirait seulement rallier les femmes à la lutte anticapitaliste, on se contenterait de démontrer qu'en tant qu'elles sont intégrées à cette production (salariées), les femmes sont dans leur immense majorité (neuf sur dix des femmes qui travaillent) objectivement intéressées à cette lutte, alors qu'en

leur attribuant la classe de leur mari, en revanche, on considère les femmes des bourgeois (non intégrées à la production capitaliste) comme des ennemies. On voit donc qu'il n'est pas tant question de rallier l'ensemble des femmes à la lutte anticapitaliste que de nier l'existence d'un système de production non capitaliste. En niant l'existence de ce système de production on nie l'existence de rapports de production spécifiques à ce système et on interdit aux intéressées la possibilité de se rebeller contre ces rapports de production. Il s'agit donc avant tout de préserver le mode de production patriarcal des services domestiques, c'est-à-dire la fourniture gratuite de ces services par les femmes. Il est intéressant à cet égard de comparer les thèses du Parti communiste français (PCF) en 1970 aux recommandations de Lénine :

> « La véritable libération de la femme, le véritable communisme ne commenceront que là et au moment où commencera la lutte des masses (dirigée par le prolétariat possédant le pouvoir) contre cette petite économie domestique ou, plus exactement, lors de sa transformation massive en grande économie socialiste » (Lénine in Zetkin 1934).

Solution du PCF :

> « Mettre à la disposition de tous les foyers les appareils ménagers en mesure aujourd'hui d'aboutir à la mécanisation des travaux domestiques » (PCF 1970).

Obligations du patronat et des pouvoirs publics pour le PCF :

> « Faciliter la tâche de mère de famille à la travailleuse » (PCF 1970).

Lénine :

> « Parmi nos camarades, il y en a beaucoup dont on peut dire malheureusement : "grattez un peu le communiste et vous trouverez le philistin". Et en est-il une preuve plus évidente que le fait que les hommes regardent tranquillement les femmes s'user à un menu travail monotone, éreintant, qui absorbe leur temps et leurs forces : les soins du ménage […]. Il y a peu de maris, même parmi les prolétaires, qui pensent à alléger sensiblement les peines et les soucis de leur femme ou même à les en débarrasser complètement en les aidant au "travail féminin" » (Clara Zetkin 1934).

Le PCF :

> « Une répartition égale dans le ménage des difficultés et de la fatigue est une conception limitée de l'égalité » (PCF 1970).

Perspectives politiques

En conclusion, l'exploitation patriarcale constitue l'oppression commune, spécifique et principale des femmes : *commune* parce qu'elle touche toutes les femmes mariées (80 % des femmes à tout moment) ; *spécifique* parce que l'obligation de fournir des services domestiques gratuits n'est subie que par les femmes ; *principale* parce que même quand les femmes travaillent « au dehors », l'appartenance de classe qu'elles en dérivent est conditionnée par leur exploitation en tant que femmes.

L'accès à la propriété des moyens de production leur est interdit par les

régimes matrimoniaux (jusqu’en 1968) et les pratiques d’héritage (la majorité des femmes-patrons sont filles uniques ou veuves).

Leur gain dans le travail salarié est annulé par le prélèvement de la valeur des services vénaux qu’elles sont obligées d’acheter en remplacement de leurs services gratuits.

Les conditions matérielles de l’exercice de leur profession sont dictées par leur exploitation patriarcale :

- la possibilité même de travailler est conditionnée par l’accomplissement préalable de leurs « obligations familiales », avec le résultat que leur travail à l’extérieur est soit impossible, soit ajouté à leur travail domestique ;
- les obligations familiales sont érigées en handicap et en prétexte par le capitalisme pour exploiter les femmes dans leur travail à l’extérieur.

Il n’a pas été possible dans le cadre de cet article d’étudier les rapports entre l’exploitation de la force productive des femmes et l’exploitation de leur force reproductive. Le contrôle de la reproduction qui est à la fois cause et moyen de l’autre grande exploitation matérielle des femmes, l’exploitation sexuelle, constitue le deuxième volet de l’oppression des femmes. Établir pourquoi et comment ces deux exploitations sont conditionnées et renforcées l’une par l’autre, et ont le même cadre et le même moyen institutionnel : la famille, doit être l’un des premiers objectifs théoriques du mouvement.

Cette analyse constitue un préalable à l’étude des rapports entre capitalisme et patriarcat : il importe de bien savoir en quoi consiste le patriarcat pour comprendre dans quelle mesure il est théoriquement indépendant du capitalisme. Seule cette compréhension permettra de rendre compte de l’indépendance historiquement constatée entre ces deux systèmes. À ce prix seulement il est possible de fonder matériellement l’articulation des luttes antipatriarcales et anticapitalistes. Tant que cette articulation reste fondée sur des postulats de hiérarchie non prouvée et/ou sur le volontarisme idéologique on se condamne à la confusion théorique et à l’inefficacité politique dans l’immédiat, à l’échec historique à long terme.

À ces analyses doivent faire suite des analyses de classe intégrant les individus dans l’un et l’autre systèmes d’exploitation (patriarcal et capitaliste) sur la base de leurs intérêts objectifs. Ceci est nécessaire à court terme pour pouvoir procéder à la mobilisation dans la lutte immédiate ; à long terme, pour envisager comment la dynamique des luttes antipatriarcales et des luttes anticapitalistes pourront être orientées pour les faire se rejoindre dans le combat révolutionnaire (inutile de dire que ceci constitue l’objet d’une étude permanente dont les

données seront modifiées sans arrêt par l'évolution des luttes).

Dans l'immédiat on peut poser que la libération des femmes ne se fera pas sans la destruction totale du système de production et de reproduction patriarcal.

Ce système étant central à toutes les sociétés connues, cette libération implique le bouleversement total des bases de toutes les sociétés connues. Ce bouleversement ne pourra se faire sans une révolution, c'est-à-dire la prise du pouvoir politique.

Cette prise de pouvoir doit constituer l'objectif ultime du Mouvement de libération des femmes et le mouvement doit se préparer à une lutte révolutionnaire.

La mobilisation doit se faire sur la base de l'oppression patriarcale donc inclure tous les individus opprimés par le patriarcat et à ce titre intéressés à sa destruction, c'est-à-dire toutes les femmes ! Le travail de mobilisation doit mettre l'accent sur la solidarité de tous les individus opprimés par un même système et pour ce faire :

- s'attaquer aux problèmes de fausse conscience, à la conscience de classe déterminée par l'appartenance aux classes capitalistes plutôt qu'aux classes patriarcales et à l'identification sous ce prétexte à la classe patriarcale antagonique ;
- montrer comment cette fausse conscience sert les intérêts du patriarcat et nuit à la lutte.

Enfin dans l'immédiat les alliances politiques et tactiques du mouvement avec d'autres groupes, mouvements ou partis révolutionnaires doivent se faire à partir d'un ralliement sans ambiguïté de ces derniers aux objectifs du mouvement : sur la base de leur volonté exprimée clairement et officiellement de détruire le patriarcat et de leur participation effective au combat révolutionnaire ayant cette destruction pour fin.

1. Publié dans *Partisans*, « Libération des femmes, année zéro », novembre 1970.

2. Qui sont les mécanismes d'aliénation et de fausse conscience servant à maintenir l'oppression : les femmes ne sont donc pas responsables mais victimes de l'oppression.

3. Cf. aussi « Pour un mouvement de libération des femmes » de Monique Wittig paru dans *L'Idiot international*, mai 1970, où la notion de travail servile est particulièrement soulignée.

4. Communication personnelle de la mère de Michel, paysan célibataire du Sud-Ouest.

5. Modef : le Mouvement de défense des exploitations familiales était dans les années 1970 un petit mouvement paysan d'obédience PCF.

6. Ernest Mandel, dans son *Traité d'économie marxiste* (1962), confirme que les termes de valeur d'échange et valeur d'usage ne désignent ni la nature, ni la valeur intrinsèque, ni la productivité du travail incorporé dans diverses productions mais simplement l'utilisation qui en est faite : consommation

immédiate ou médiatisée par l'échange.

7. Les bases de cette estimation sont inconnues.

8. Selon la dernière enquête « Emploi du temps » de l'Insee, les chiffres sont les mêmes en 1985.

9. De façon révélatrice, les termes de femme et d'épouse sont synonymes. De la même façon, « Esclave vient de Slave, nom de peuple… Un très grand nombre de Slaves étant devenus serfs, le mot de slave fut employé pour synonyme de serf » Littré (1958), *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette.

Travail ménager ou travail domestique ?[1]

Ces dernières années, un nouvel objet de connaissance est apparu pour la sociologie et l'économie : le travail ménager. Certes, il n'était pas tellement ignoré jusqu'ici. Mais il n'était appréhendé que sous un angle descriptif et quantitatif. Aussi limitées théoriquement soient-elles, on doit cependant aux premières études de budget-temps (Stoetzel 1948, Girard 1958) d'avoir mis en relief l'importance du nombre d'heures quotidiennes de travail ménager effectuées par les femmes mariées.

Cependant, c'est aux mouvements néoféministes que l'on doit d'avoir posé pour la première fois dans l'histoire la question du travail ménager comme problème théorique[2]. On doit constater que les « scientifiques » (et parmi eux certains des plus brillants tels que J. K. Galbraith), s'ils ne l'ont pas découverte, n'ont pas hésité à reconnaître l'importance du problème et, après le laps de temps convenable, à reprendre à leur compte les concepts forgés pour la majeure partie hors du monde universitaire proprement dit.

La littérature sur le travail ménager est chaque année plus abondante au point que des « écoles » sont en voie de formation. Cependant, un consensus existe entre les auteurs, pour la plupart féminins, sur les caractéristiques majeures, au plan économique, du travail ménager : d'une part, il s'agit d'un travail et c'est bien la raison pour laquelle il est pris en considération ; d'autre part, il est gratuit, et c'est bien pourquoi reconnaître qu'il s'agit d'un travail ne va pas de soi, et constitue un grand pas en avant et une découverte scientifique.

Passés ces deux points d'accord, les divergences commencent. Il y a un débat sur la « productivité » du travail ménager par exemple. Certains mettent l'accent sur l'aspect « travail » au sens de « tâche » ; d'autres sur l'aspect « gratuit », sur le mode de production. L'étude est parfois focalisée sur l'utilisation par – ou l'utilité pour – le capitalisme du travail ménager, et parfois sur la signification de ce travail pour les producteurs directs : les femmes-épouses. Tous ces points sont évidemment reliés. Mais en dépit de l'intérêt suscité par la question et du nombre d'articles ou de livres qui lui ont déjà été consacrés, un point reste relativement flou, bien qu'il soit fondamental. C'est la définition même du travail ménager, de l'objet d'étude.

Ce point reste flou non en raison d'un débat contradictoire mais au contraire par suite d'un consensus tacite quant au contenu du travail ménager. Il n'est jamais défini formellement, mais les exemples cités montrent que les auteurs

adoptent sans esprit critique la définition de « bon sens » du travail ménager (celle également employée dans les budgets-temps). Or quelle est celle-ci ? C'est le travail qui est fait à l'intérieur de la maison par la femme : cuisine, lavage, repassage, couture, courses, nettoyage et entretien (ménage au sens restreint de « faire le ménage »), soins aux enfants. Cette définition empirique est-elle adéquate, est-elle exacte, est-elle compatible avec les attributs économiques du travail ménager reconnus plus haut ?

Le contenu empirique donné au travail ménager ne peut être indifférent aux interprétations théoriques à son sujet. Il nous semble que bien des impasses où se trouve actuellement le débat sur le travail ménager pourraient être évitées si on s'accordait sur ses traits principaux. Ceci implique que l'on ait une définition formelle (et non plus empirique) de l'objet, du contenu du travail ménager. Et inversement, les traits importants du travail ménager ne peuvent se trouver qu'en considérant l'objet empirique sous l'angle de ses traits structurels et économiques.

Une telle démarche pourrait être taxée d'arbitraire et même de circulaire dans la mesure où seraient attribuées au départ au travail ménager les caractéristiques économiques (structurelles) que l'on souhaite retrouver à l'arrivée comme traits importants. Mais cette difficulté peut être facilement évitée en prenant comme point de départ les caractéristiques du travail ménager sur lesquelles l'unanimité est faite : son caractère de travail, et son caractère de travail gratuit.

Ceci fait, nous poserons les deux questions : le contenu de sens commun, la définition empirique du travail ménager épuisent-ils ses caractéristiques économiques et, inversement, ces caractéristiques épuisent-elles le contenu ? Ou, en d'autres termes : n'y a-t-il que le travail ménager au sens commun qui soit gratuit ? ; et toute activité ménagère au sens commun est-elle un travail gratuit ?

Nous tenterons de démontrer, d'une part, que les caractéristiques économiques du travail ménager débordent largement le contenu classique et s'appliquent à des « travaux » dits non ménagers, d'autre part, qu'elles ne s'appliquent pas nécessairement à toute activité ménagère au sens technique.

Nous ferons, dans ce but, un détour par un sujet qui semble de prime abord étranger au travail ménager : la production que les comptabilités nationales recensent sous le titre « autoconsommation des ménages », en nous restreignant, dans la description, à l'autoconsommation « agricole » (des ménages agricoles) qui est à la fois la plus importante quantitativement et la mieux connue.

Le fait que les ménages/entreprises agricoles produisent pour leur propre consommation est bien connu et pourrait constituer une définition de

l’agriculture en tant que couche sociale (la « paysannerie ») : nombre d’auteurs considèrent que sa capacité « autarcique » est le trait qui la différencie le plus du « reste de la société » qui ne peut consommer directement ses productions. De plus, cette capacité « autarcique » la rend relativement indépendante de l’échange qui unit nécessairement les membres de sociétés à division du travail poussée. à notre avis, cette autarcie, présentée souvent comme une caractéristique majeure de la paysannerie classique ct intemporelle, a été largement exagérée. Cependant, la part de produit agricole consommée directement par, les producteurs reste importante : d’après Milhau et Montagne (1968), « l’agriculture française retient pour ses besoins au moins 25 % de son produit brut, ce taux étant beaucoup plus élevé dans d’autres pays ».

Ce pourcentage élevé doit être traité avec réserves en raison de l’ambiguïté introduite par le terme « produit brut » qui laisserait penser que peut-être des productions intermédiaires y sont comprises ; et même si l’on admet que cette part est constituée uniquement du prélèvement effectué par le ménage sur le produit final, une autre difficulté apparaît : il s’agit de taux moyen, et dans la situation actuelle de l’agriculture française, une moyenne, quelle qu’elle soit, ne veut rien dire.

Si l’on adopte le découpage classique de l’agriculture en trois secteurs – l’agriculture dite de subsistance ; l’agriculture dite artisanale (correspondant aux exploitations traditionnelles quant à la structure de production, mécanisées et de taille moyenne) ; l’agriculture dite capitaliste ou industrielle – il est clair que le taux de commercialisation du produit, et donc d’autoconsommation, ne peut que varier énormément entre ces secteurs. On sait que, dans la « grosse » agriculture de Beauce ou du Soissonnais, la spécialisation céréalière va de pair avec la commercialisation totale du produit, et que, de façon générale, les exploitations purement céréalières ne produisent plus que pour le marché. Ces ménages, comme les ménages urbains, achètent donc sur le marché tous les produits de leur consommation.

La taille des exploitations, soit en surface soit en chiffre d’affaires, n’est d’ailleurs pas le critère le plus apte à départager les exploitations qui produisent pour leur consommation et celles qui ne le font pas. La spécialisation est certainement un critère plus discriminant. Les exploitations spécialisées en arboriculture, maraîchage, élevages industriels de porcs ou de poulets, viticulture, sont dans le même cas que les gros céréaliers.

Au premier abord, il semble que la monoculture limite par nature les possibilités d’autoconsommation : on ne peut vivre exclusivement de raisin, ou

de porc, ou de pêches, etc. Mais cette raison est moins « évidente » qu'il n'apparaît. En effet, la spécialisation des exploitations résulte elle-même d'un choix économique qui est l'adaptation à, ou l'orientation exclusive vers le marché.

D'autre part, les exploitations non spécialisées, celles qui, de subsistance ou artisanales, forment la majorité des exploitations françaises, sont dites « de polyculture-élevage ». Ce terme prête à confusion et induit – ou découle de – deux idées reçues qui ne correspondent pas à la réalité : l'une est que ces exploitations auraient plusieurs types de spéculations marchandes : elles offriraient plusieurs types de produits sur le marché, à la différence d'un seul dans les exploitations spécialisées ou de monoculture ; l'autre est que l'autoconsommation, parfois vue comme le but principal de la production agricole traditionnelle, est aussi la conséquence de la production ; elle serait induite par la diversification des productions pour le marché.

En réalité, les exploitations de polyculture-élevage n'ont en règle générale qu'une seule spéculation marchande : l'élevage – qu'il soit pour le lait ou pour la viande. La production végétale – celle qui est appelée « polyculture » – est une production intermédiaire qui n'arrive pas sur le marché, qui est consommée dans le procès de production du produit marchand animal. En ce qui concerne le marché, le terme de polyculture est donc abusif. En revanche, il y a bel et bien polyculture pour l'autoconsommation dans ces exploitations. Contrairement à ce qu'affirment Milhau et Montagne, la diversification des productions n'est pas – ou en tous les cas n'est plus – motivée par le souci de répartir les risques, et en offrant plusieurs produits au marché, de se prémunir contre les aléas des prix. On voit aussi que ce n'est pas la spécialisation en tant que telle qui interdit l'autoconsommation : les exploitations de polyculture-élevage sont, du point de vue du marché, dans la même situation que celles dites « spécialisées » ; elles n'offrent qu'un produit final ; et les exploitations spécialisées pourraient, tout aussi bien que celles de polyculture, procéder à des cultures diversifiées pour l'autoconsommation. Dans la mesure où elles ne le font pas, c'est en raison d'une attitude économique impliquant un calcul en termes de rentabilité, calcul qui lui-même débouche sur le choix de la commercialisation aux dépens de l'autoconsommation.

Réciproquement, l'autoconsommation typique des exploitations de polyculture-élevage résulte du choix de favoriser la production pour la consommation aux dépens de la production pour le marché. Et dans la mesure où ces exploitations sont, du point de vue du marché, spécialisées, ce n'est que par

rapport à l'autoconsommation que le terme de polyculture qui leur est appliqué a un sens.

L'autoconsommation agricole est prise en considération par les comptabilités nationales. Cette production, quoique non-marchande par essence, est cependant considérée comme productive, puisqu'elle est incluse dans le produit national brut (PNB) et le revenu national brut (RNB). D'autre part, puisque, au sens strict, elle n'a pas de valeur – n'ayant pas été l'objet d'un échange – on doit, pour ce faire, lui en attribuer une.

Comment cette valeur est-elle déterminée ? Le fait même de comptabiliser le cochon, produit et mangé par le ménage dans le RNB, découle de deux postulats : le ménage, s'il ne l'avait pas mangé, aurait pu vendre le cochon ; le ménage, s'il ne l'avait pas produit, aurait dû acheter le cochon.

Ces deux propositions sont aussi légitimes *a priori* l'une que l'autre. Cependant, elles ne sont pas équivalentes d'un point de vue comptable. Selon que l'on privilégie l'une ou l'autre, on attribue une valeur différente au cochon. Les comptabilités nationales étrangères privilégient la première, et calculent le manque à gagner de l'agriculteur : elles facturent le cochon à son prix de vente. La comptabilité française, depuis 1963, privilégie la deuxième proposition et calcule le manque à dépenser du ménage ; elle facture le cochon au prix de détail. Or, celui-ci est supérieur au premier.

D'après les experts (Marczewski 1967), cette solution présente des inconvénients, car « c'est le prix à la production qui représente le coût de la consommation en question […], d'autre part les denrées consommées à la ferme ne supportent pas les frais de transport, les marges bénéficiaires d'intermédiaires, et les impôts qui grèvent les prix de détail […] l'évaluation […] aux prix de détail aurait […] pour conséquence l'inclusion […] de la valeur de services qui en fait n'ont pas été produit ». En dépit de ces inconvénients, la Comptabilité nationale française « accomplit ce revirement en 1963 » pour la raison que, si cette méthode fait apparaître une production supplémentaire (de transformation de produits de l'agriculture en produits des industries agricoles et alimentaires qui, selon Marczewski, n'a pas été effectuée), par ailleurs, l'augmentation du produit intérieur brut des entreprises et donc du produit intérieur brut national est compensée par l'affectation au revenu disponible des ménages d'un débit de montant égal. Ainsi, « l'équilibre des comptes n'est pas affecté ». De surcroît, Marczewski admet que s'il est « certainement faux » que les ménages et exploitations agricoles remplissent des fonctions de commercialisation (dont la valeur est incluse dans les prix de détail), il est « en

partie vrai qu'ils remplissent pour eux-mêmes des fonctions de transformation des produits agricoles ».

Cette admission est la bienvenue, car s'il maintenait sa première position, selon laquelle les agriculteurs n'effectuent pas les transformations du produit agricole, on devrait imaginer que ceux-ci consomment un produit brut – tel qu'ils le vendraient – et donc dévorent tout crus des cochons courant sur leurs quatre pattes. Ainsi une partie des transformations nécessaires à rendre consommable le produit agricole est comptabilisée, mais une partie seulement. Les produits sont évalués à leur prix de détail : le cochon a heureusement été tué, dépouillé, découpé en côtelettes, et les agriculteurs français ne sont plus taxés de cannibalisme. Mais là s'arrête la Comptabilité nationale : à un moment où le cochon est encore loin d'être consommable. Les dernières opérations nécessaires : préparation, cuisson et service des côtelettes, ne sont pas prises en compte. Une fois de plus, le ménage agricole doit être soupçonné d'habitudes alimentaires hors du commun : par exemple, un goût pour la consommation à même le sol de viande crue, à moins que ce ne soit la Comptabilité nationale qu'il faille soupçonner d'arbitraire.

Un arbitraire d'ailleurs très peu étonnant. Car, quelles sont les transformations qui continuent à être censées non effectuées ? Celles qui correspondent aux opérations recouvertes par le terme « travail ménager ».

On argue souvent que le travail ménager est gratuit car non productif, et qu'il n'est pas productif parce qu'il « n'entre pas dans le système de la valeur », c'est-à-dire ne passe pas par le marché. Ceci est en soi une piètre explication, et surtout une curieuse définition de la productivité, puisque, on vient de le constater, certaines productions non marchandes, consommées par leurs producteurs, sont comptabilisées et traitées comme productives. L'absence de passage par le marché ou l'échange n'est donc pas la raison du statut du travail ménager. Nous avons montré que le travail ménager est productif si l'on adopte les termes des comptabilités nationales, qui sont légitimes en tant qu'ils définissent comme productif tout ce qui est un surcroît de richesse. D'après cette conception, le travail ménager devrait être considéré comme productif au même titre que les productions comptabilisées sous le titre « Autoconsommation des ménages ». En effet, le procès de l'autoconsommation forme un tout : soit toutes les opérations aboutissant à la consommation finale sont productives, soit aucune ne l'est (« L'ennemi principal », dans ce volume).

On peut se demander alors pourquoi la Comptabilité nationale effectue une coupure aussi arbitraire à l'intérieur de ce procès. Si le principe prévalant à

l’évaluation de l’autoconsommation faisait explicitement référence au manque à gagner monétaire – donc au marché – si le prix retenu était le prix de vente du cochon sur pied (car seule la potentialité de la vente en fait une production), alors l’exclusion des transformations – mais de toutes les transformations – serait compréhensible. Mais tel n’est pas le cas, d’une part, puisque certaines transformations sont comptabilisées, et, d’autre part, la référence à la potentialité marchande ne justifierait pas l’exclusion des services ménagers. On a vu que ne fait partie de l’autoconsommation au sens comptable que la valeur des biens dans l’état où les ménages les achètent sur les marchés de détail, c’est-à-dire avant les transformations finales. Mais celles-ci, qui ne sont pas comptabilisées pour les ménages agricoles, ne le sont pas non plus pour les autres ménages ; seuls les ménages agricoles élèvent des cochons, mais c’est dans tous les ménages que l’on cuit les côtelettes. Par conséquent tous les ménages, et non les seuls ménages agricoles, produisent pour leur propre consommation. C’est donc une somme importante de services et de valeurs que néglige la Comptabilité nationale. Pour comprendre comment et pourquoi cet organisme établit cette coupure arbitraire, il nous faut faire un nouveau détour au terme duquel d’ailleurs on répondra aussi à la première question posée : le travail ménager est-il le seul travail gratuit ?

Dans les exploitations agricoles, les femmes participent à toutes les productions : aussi bien celles destinées au marché que celles destinées à l’autoconsommation comptable ; ceci est vrai des hommes aussi. Mais, de surcroît, elles seules effectuent certaines productions autoconsommées et désignées sous le terme de « travail ménager ». Les études de budget-temps des femmes d’agriculteurs distinguent leur « travail ménager » de leur « travail professionnel ». La plupart des auteurs signalent combien il est difficile de distinguer les deux et soulignent l’imbrication concrète des tâches (Bécouarn 1972). Bastide et Girard (1959) estiment que les femmes d’agriculteurs effectuent en moyenne quatre heures de travail professionnel par jour ; M. Allauzen porte ce chiffre à cinq heures (Allauzen 1967).

Mais on peut se demander quel est le critère de la distinction entre travail ménager et travail professionnel. En apparence, ce critère est constitué par la distinction entre « exploitation » et « maison » qui elle-même recouvre, ou plutôt applique, à l’exploitation agricole l’opposition entreprise/ménage. Mais cette opposition en cache elle-même une autre : celle entre production et consommation sans laquelle la première n’a pas de sens. Or, elle ne peut être utilisée pour isoler le seul travail ménager puisque, précisément, une partie de la

production de l'« entreprise » est directement consommée par le ménage. La distinction entre valeur d'échange et valeur d'usage – entre production pour le marché et production pour la consommation – si c'est à elle qu'on se réfère implicitement, n'est pas pertinente non plus. Si elle était utilisée, elle ne séparerait pas le « travail ménager » du « travail professionnel » mais séparerait « travail ménager » et une partie du « travail professionnel » de l'autre partie du « travail professionnel », puisque celui-ci inclut toutes les productions de l'exploitation et qu'une grande part de celles-ci sont autoconsommées, c'est-à-dire constituent des valeurs d'usage.

Comment alors est définie l'exploitation puisqu'elle n'est identifiée ni à un lieu, la maison étant souvent le siège d'activités « professionnelles », ni à une entreprise puisqu'elle ne produit pas uniquement pour le marché ? Et quelle est dans ce cas la définition du travail professionnel ? En effet, « travail professionnel » renvoie à « exploitation », or il n'existe pas de définition de l'exploitation. En l'absence de définitions, on doit chercher avec quels objets empiriques ces termes coïncident. On s'aperçoit que, dans les faits, le terme « professionnel » est appliqué aux activités ayant pour objet des productions comptabilisées. Or, sont comptabilisées toutes les productions du ménage-exploitation, hormis celles appelées « travail ménager ». Et le travail ménager est lui-même défini implicitement par opposition à ou plutôt par soustraction du « travail professionnel », comme ce qui est en dehors du « travail professionnel ». On arrive donc à un raisonnement d'une remarquable circularité. Et certes, c'est une impasse théorique. Il n'y a pas de définition formelle, économique, du travail professionnel ou de l'exploitation (puisque ces deux termes renvoient l'un à l'autre, si l'un est sans définition, l'autre ne peut pas plus en avoir). De même, le travail professionnel n'ayant pas de définition économique, il ne possède pas de trait qui le distingue formellement du « travail ménager », qui, du coup, n'est pas défini non plus. Ces deux termes, certes, renvoient l'un à l'autre, mais en l'absence de définition, non comme deux concepts, mais comme deux objets empiriques opposés ailleurs que dans la logique économique dont ils sont censés relever.

Et c'est encore une fois dans l'empirie qu'il faut aller chercher la sortie de cette impasse, ou plutôt voir dans quel champ qui n'est pas officiel ces deux « travaux » se définissent. On constate que les enquêteurs appellent « travail ménager » certaines opérations qui ne se distinguent nullement sur le plan économique d'autres effectuées par les femmes d'agriculteurs. La seule chose qui distingue ces opérations des autres, c'est ce qui ne les distingue pas des

opérations effectuées dans les ménages non agricoles : elles ne sont pas spécifiquement agricoles, elles sont effectuées ailleurs aussi. En somme, ils appellent « travail ménager » ce qui n'est pas spécifique de la production pour l'autoconsommation agricole, ce qui est commun à toutes les productions pour l'autoconsommation.

Le « travail professionnel » n'est donc – ne peut être – à son tour, que ce qui reste une fois éliminé, soustrait, le « travail ménager ». La définition du « travail professionnel » dépend du travail ménager défini comme une somme d'opérations ; et la seule caractéristique sociologique de cette somme est qu'elle est un travail pour l'autoconsommation qui est accompli par les ménages non agricoles aussi bien que par les ménages agricoles.

En résumé, la définition de l'autoconsommation comptabilisée semble donc être : toute production agricole autoconsommée moins la production autoconsommée dans tous les ménages, ruraux et urbains. Cette définition semblerait montrer qu'on applique indûment aux ménages agricoles les critères urbains. D'après ceux-ci, la production est censée être effectuée à l'extérieur du ménage et tout ce qui est fait à l'intérieur du ménage est censé être non productif. Ainsi on appellerait « non productif » dans l'agriculture tout ce qui en ville est fait dans le ménage et ipso facto décrété non productif. Mais le problème dépasse largement celui de l'adéquation des catégories comptables industrielles à l'agriculture. En effet, si le ménage urbain est réputé non productif, en réalité, il est productif. On peut émettre l'hypothèse que non seulement le travail professionnel agricole, mais le travail professionnel tout court est défini empiriquement comme ce qui reste, une fois éliminé le travail ménager. En effet, la seule justification pour déclarer non productif le travail accompli dans les ménages non agricoles serait de décréter non productif tout travail pour l'autoconsommation : y compris donc l'autoconsommation agricole comptable officielle.

Notre hypothèse est que la raison pour laquelle le travail ménager n'est pas considéré comme productif et comptabilisé est qu'il est effectué – dans le cadre du ménage – gratuitement : il n'est pas rémunéré, ni échangé d'une façon générale. Et ceci, non en raison de la nature des services qui le composent – puisqu'on les trouve tous sur le marché – ni en raison de la nature des personnes qui le fournissent (puisque la même femme qui cuit gratuitement une côtelette dans son ménage est rémunérée dès qu'elle le fait dans un autre ménage) mais en raison de la nature particulière du contrat qui lie la travailleuse – l'épouse – au ménage, à son « chef ». Mais, dira-t-on, la non-rémunération du travail n'est pas

spécifique au travail ménager : elle est vraie de la totalité du travail effectué pour l'autoconsommation. Certains auteurs (Dalla Costa et James 1973), retenant que le travail ménager est productif et nécessaire, et non rémunéré, en concluent que tout travail ménager – à la limite tout travail pour la production de soi-même – nous dirons pour l'autoconsommation, est gratuit, dans le sens qu'il est indûment non rémunéré.

Elles en concluent que tout travail ménager, et aussi bien le travail ménager effectué pour elle-même par une personne seule que le travail d'épouse, devrait être rémunéré par l'État. À notre sens, il se produit ici un glissement, dû au même manque de rigueur qui a permis de définir le travail ménager comme une tâche. Peut-on appeler travail et donc gratuit, les services que l'on se rend à soi-même ? À quelles conditions sociales de production doit répondre une activité pour être qualifiée de travail gratuit ? Selon nous, seuls peuvent être appelés travail gratuit les services fournis à autrui.

Nous prendrons ici encore l'exemple de l'autoconsommation agricole. Supposons un agriculteur (qui peut être une agricultrice) qui fait lui-même son pain. Cette activité est considérée comme productive même par la comptabilité nationale. S'il ne le mangeait pas, il le vendrait ; s'il ne le cuisait pas, il devrait l'acheter. Mais cette activité comptabilisée devrait-elle de surcroît être rémunérée ? (Est-elle « gratuite » ?) Si l'agriculteur ne cuisait pas son pain, devrait-on lui payer cette cuisson ? Nullement. On considère, et à juste titre, qu'il s'est rémunéré lui-même, que, s'il ne cuisait pas son pain, cette cuisson serait bien payée, mais par lui, au boulanger, et non à lui. Le prix de la cuisson, il l'a déjà perçu, en l'économisant, et c'est pourquoi il est légitime d'imputer cette valeur au produit national. Un pain a été effectivement cuit – que le producteur l'ait consommé séance tenante (ou presque) n'enlève rien au fait que ce pain a bel et bien été ajouté à la somme globale des richesses. Le non-passage par le marché de ce pain élimine la production des transports et des services commerciaux – il ne change rien à la production du pain lui-même.

D'autre part, il est légitime d'ajouter la valeur de ce pain au revenu de l'agriculteur, puisque cette richesse ajoutée, c'est lui qui en a profité. Il en serait de même d'ailleurs s'il l'avait vendu au lieu de le manger : dans les deux cas, il se trouve plus riche d'un pain.

En revanche, en considérant que, n'ayant pas été payé (en argent), il a de ce fait effectué un travail gratuit, on commet une erreur grossière. En effet, il a été rémunéré, soit en économisant le service du boulanger, soit en consommant un pain de plus. Dans tous les cas, il a été rémunéré : bien ou mal, en termes de

calcul monétaire (économie réalisée/temps dépensé par exemple). Mais ceci importe peu, car il a choisi lui-même sa propre rémunération.

Il n'est donc pas contradictoire de dire à la fois qu'un travail est productif et qu'il ne doit pas être rémunéré par une instance extérieure dans la mesure même où ce travail productif ajoute un élément à la richesse de son producteur, et de ce fait lui apporte une rémunération.

Payer ce travail serait absurde : ce serait le payer deux fois, ajouter une rémunération à la première. Et ce raisonnement peut, doit même, s'appliquer à tous les services que l'on se rend à soi-même. Ils peuvent et devraient être comptabilisés, mais dès lors qu'ils sont consommés par soi-même, ils sont rémunérés. On peut même sauter le passage : « dès qu'ils sont consommés », car un service produit pour soi est par définition consommé par soi, et, de plus, souvent dans le moment même et dans le mouvement même de sa production (par exemple, les soins corporels).

Il s'agit bien d'un travail, approprié, dans ce cas, par soi-même, mais c'est un travail qui est rémunéré bien qu'il ne soit pas payé. C'est justement parce qu'il « profite » à quelqu'un que c'est un travail ; mais parce qu'il est rendu à soi-même, il porte en lui sa propre rémunération : ce n'est pas un travail « gratuit ».

Il découle donc de ceci que seul mérite l'appellation de « travail gratuit » le travail qui, non payé, n'est pas rémunéré non plus, dans la mesure où il est effectué pour autrui.

On voit ici qu'un travail peut être : comptabilisé et rémunéré (celui de l'agriculteur qui cuit son pain) ; comptabilisé et non rémunéré (celui de la femme d'agriculteur qui cuit le pain de son mari) ; non comptabilisé et non rémunéré (le « travail ménager »).

La comptabilisation n'implique pas ni n'induit la rémunération. En revanche, la non-rémunération induit certainement la non-comptabilisation. Le traitement différentiel de travaux également non rémunérés par la comptabilité nationale, s'il ne gêne pas les objectifs de la comptabilité nationale (l'équilibre des comptes), introduit une coupure à l'intérieur du travail effectué dans les ménages pour l'autoconsommation. La comptabilité nationale prend le ménage pour unité : elle ne veut pas savoir qui fournit quoi ni donc dans quelles conditions (de rémunération ou de gratuité). C'est le « ménage » qui « produit » pour lui-même et qui consomme. Par définition, les prestations vont du ménage vers l'extérieur ou vice versa, mais rien ne se passe à l'intérieur de cette cellule. Il n'y a pas pour la comptabilité nationale d'individus, pas de prestations fournies à l'intérieur des ménages, en conséquence pas de modalités (échange/non-

échange) de ce qui ne se passe pas.

En revanche, du point de vue des rapports de production des individus, ceci est fondamental : le travail ménager ne peut commencer d'exister comme objet d'étude que passée la barrière du ménage.

À partir de ce qui précède, on peut commencer à préciser la signification de la « gratuité » du travail ménager : c'est un travail qui, non payé, n'est pas non plus rémunéré, parce qu'il est effectué pour autrui.

Dès lors, le travail ménager ne peut plus être défini comme l'une ou l'autre ou même l'ensemble des tâches qui le composent, mais comme une certaine relation de travail, un certain rapport de production : comme tout travail effectué pour autrui dans le cadre du ménage ou de la famille et non payé. De ce point de vue, il n'existe aucune différence entre le travail « ménager » et le reste du travail des femmes d'agriculteurs et des femmes d'artisans ou de commerçants, entre le travail « ménager » et le travail « professionnel » des « aides familiales » ou familiaux.

Ceci explique sans doute pourquoi les femmes d'agriculteurs ne font qu'avec peine, et à la demande des sociologues, la distinction entre leurs activités « ménagères » et leurs activités « professionnelles ». Une des raisons en est bien sûr l'imbrication concrète des différentes tâches, le passage incessant de l'une à l'autre dans la même heure. Mais cette raison est elle-même déterminée par la raison principale de cette non-distinction : c'est que travail « d'exploitation » et travail de « maison » sont accomplis dans le même rapport de production ; et s'ils consistent en des tâches différentes – (chaque ensemble travail « professionnel » et travail « ménager » est lui-même disparate, étant constitué de tâches disjointes) – ils ne constituent qu'un seul et même travail : le travail d'épouse.

S'il est légitime d'isoler certaines tâches à des fins de comparaison ou d'évaluation techniques, en revanche dès lors que l'on prétend interpréter la nature économique du travail ménager, on doit adopter sa définition économique, et ceci à son tour exige que l'on prenne en compte l'ensemble du travail domestique, que l'on traite de tout le travail effectué dans le même rapport de production.

Parler des caractéristiques structurelles du travail « ménager » en continuant à définir celui-ci comme un ensemble de tâches est une contradiction dans les termes. Si le propos est d'expliquer ou à tout le moins d'interpréter la gratuité du « travail ménager », alors tout travail gratuit (une fois définis « travail » et « gratuit ») doit être pris en compte. C'est à partir de là seulement que seront

tracées les limites de l’objet d’étude, au lieu que celles-ci le soient d’avance et empiriquement. En d’autres termes, l’objet empirique lui-même doit être théoriquement délimité.

C’est pourquoi les rapports de production caractéristiques du travail ménager ne lui étant pas spécifiques, ou n’y étant pas restreints, mais caractérisant aussi d’autres types de tâches et de travaux, nous proposons que l’on substitue désormais le concept de travail domestique à celui de travail ménager – car l’objet d’étude est bien le travail gratuit effectué dans la domus au sens large et sociologique. La définition fautive du travail ménager, ou plutôt la contradiction entre sa définition commune, technique, et l’étude de ses rapports de production, a, selon nous, beaucoup limité celle-ci ; la revendication de salaire pour toute tâche ménagère en est une preuve par l’absurde. Elle n’en est pas la manifestation la plus grave cependant. Mais ceci est une autre affaire.

1. Publié dans Andrée Michel (coord.), *Les femmes dans la société moderne*, Paris, PUF, 1978

2. Parmi les premières publications, on relève en 1970 : M. Benston, I. Larguia, C. Delphy, S. Olan, P. Mainardi… Depuis beaucoup d’autres ont suivi, trop nombreuses pour qu’on les cite toutes.

Famille et consommation[1]

S’il est une fonction universellement reconnue à la famille, c’est celle dite de « consommation ». Il serait fastidieux d’énumérer tous les ouvrages où la mention en est faite, car il n’est pas un sociologue, et plus généralement pas un auteur traitant de la famille qui n’y fasse au moins allusion. Elle est en outre présentée comme l’une des principales fonctions de la « famille moderne ».

Dire que la famille assume une fonction implique qu’elle satisfait des besoins préexistants. S’agissant de la consommation, tel est bien le cas. Dans l’esprit des auteurs comme pour le sens commun, ce n’est pas au besoin social et contingent des entreprises de voir leurs produits achetés, mais aux besoins universels de la survie physique des êtres humains que répond, au moins dans un premier temps, cette fonction.

On ne peut nier qu’il s’agisse là de besoins primaires, que la satisfaction de ces besoins soit un préalable à toute vie sociale ni que cette fonction soit par conséquent de toute première importance. Ces besoins sont universels parce que biologiques et, puisque biologiques, sont les besoins des individus, au sens d’unités physiques discrètes.

Si l’on pose que la famille est l’institution ou l’une des institutions qui remplissent cette fonction, il semblerait alors que la suite de la démarche eût dû consister en une étude de la façon dont elle satisfait ces besoins. Or, en contraste avec l’importance sociale et théorique et de la famille et de la « fonction » de consommation on est frappé par la pauvreté de la littérature sur ce sujet. Aucune étude connue de sociologie de la famille ne prend cette fonction pour thème de recherche, ni même ne pose les jalons d’une telle recherche. Si cette fonction ne fait pas l’objet d’investigations spécifiques, au moins pourrait-on s’attendre à la voir discutée dans les présentations théoriques générales. Mais au-delà de sa mention obligée et quasi rituelle, les développements sont brefs. En effet, l’assertion de l’existence d’une fonction de consommation est souvent insérée dans des phrases de tournure négative. La fonction de consommation est présentée comme la seule fonction demeurant à la famille dans l’ordre économique : c’est ce qui lui reste d’un passé glorieux, du rôle économique global qu’elle jouait autrefois. Sa mention fait partie intégrante de la thèse – souvent avancée, jamais étayée – selon laquelle la famille en général (et non certaines formes de familles) a été récemment exclue de tout rôle dans la production (et pas seulement de la production pour le marché).

Tout se passe comme si la fonction de consommation était mise en avant à la fois pour accréditer la thèse de la perte du rôle de production et pour affirmer la nécessité continuée – en dépit de cette vicissitude – de la famille dans l'ordre économique. La phrase lapidaire de Duvall (Duvall 1957), « *Families have shifted from production to consumption* » (Les familles sont passées de la production à la consommation), est exemplaire de ce type de pensée.

Même sur le plan théorique donc, la fonction de consommation n'est pas traitée pour elle-même par la sociologie de la famille. Elle n'est considérée que dans une perspective historique générale : sous l'angle de l'évolution du rôle de la famille et de ses gains et pertes en « fonctionnalité ».

Pas plus que la nature de la fonction de consommation, les rapports de la famille avec cette fonction ne sont élucidés. Ainsi la famille est-elle fréquemment dénommée « unité de consommation » Mais on ne sait en vertu de quelles définitions de l'unité et de la consommation elle est ainsi qualifiée. D'autre part, on ne trouve pas mention, dans la littérature, d'« unités de consommation » autres que la famille. Ces deux silences vont de pair : comment, en effet, identifier d'autres unités en l'absence de critères de définition ; et comment, sans considérer sous le même angle plusieurs institutions pour en dégager les caractères communs, élaborer ces critères ?

L'économie semble au premier abord différer de la sociologie sur ce point, puisqu'elle connaît, elle, deux types d'unités de consommation. Mais on s'aperçoit à l'examen qu'il n'en est rien. En effet, quels sont ces deux types ? Les ménages « ordinaires » et les ménages « collectifs » (Insee 1973), ces derniers désignant les hospices de vieillards, les cités universitaires et les foyers d'étudiants. La terminologie est révélatrice ; le ménage « collectif » n'est pas une unité de consommation de droit mais une extension pragmatique du concept de ménage dont l'incarnation légitime : « ordinaire », est la famille. Le contenu de ces catégories est également révélateur : les casernes, pensionnats, internats, sont exclus des ménages collectifs sans pour autant constituer un troisième type de ménages. Pourtant la consommation des hôtes de ces lieux doit être et est prise en compte : elle est « rapportée » à la consommation de « ménages ordinaires ». Les critères fondant le rattachement ou le non-rattachement des individus et de leur consommation à un ménage « ordinaire », et donc fondant le partage des ménages en « ordinaires » et « collectifs », sont totalement étrangers à la consommation elle-même. Les casernes et les internats ne sont pas des « unités de consommation » parce qu'ils sont peuplés de mineurs faisant juridiquement partie d'un « ménage ordinaire » : celui de leur chef de famille.

Les hospices en revanche sont des unités de consommation parce qu'ils sont peuplés de vieillards majeurs.

Les unités de consommation autres que la famille sont donc d'une part conçues sur le modèle de la famille, d'autre part reconnues en tant que telles dans la mesure seulement où il est impossible de rattacher leurs membres à une famille. Il est clair que, pour l'économie comme pour la sociologie, la famille n'est pas découverte unité de consommation par l'application de critères pouvant définir une et donc plusieurs unités. Au contraire, c'est le ménage « ordinaire » qui définit l'unité de consommation. Et le ménage ordinaire lui-même est défini par des critères de droit – tels que l'autorité parentale, le statut des personnes – et non par des critères de fait – tels que la cohabitation : c'est bien de la famille juridique qu'il s'agit. Inversement l'« unité de consommation » des sociologues n'est autre que l'« unité d'observation de la consommation » pour les économistes. Cette pratique a un sens par rapport à certains buts : par exemple, l'étude de la demande de biens et de services (pudiquement appelée « étude de l'évolution de la consommation des ménages à des fins professionnelles ») (Jousselin 1972). En effet, si tel est l'objet de la recherche, point ne sert d'étudier la consommation des individus. Point ne sert même d'étudier la consommation des ménages : on pourrait se contenter d'agrégats plus vastes. Mais alors, à quels carnets de comptes, à quels interlocuteurs en chair et en os s'adresseraient les enquêteurs ? Le ménage est bien un collectif d'achats et se présente bien comme un demandeur unique sur le marché, quoiqu'il ne soit pas le seul collectif ni l'unique demandeur. Aussi la démarche des économistes est-elle justifiée, ou plutôt le serait, dans la mesure exacte où leur ambition se bornerait à évaluer la demande globale et se présenterait comme telle. Comme ce n'est pas le cas, les études actuelles de la consommation posent plusieurs problèmes.

1. L'emploi du terme consommation pour désigner la demande sur le marché. La dénomination des études, comme celle des revues, laisse à penser que c'est la consommation qui est étudiée. Or, les consommations que lecteurs et auteurs ont à l'esprit ne peuvent être effectuées par une personne morale ; et quand on parle de consommation, c'est bien aux consommations des membres du ménage, c'est-à-dire à la consommation individuelle l'on pense, et non aux rares services que la famille utilise en tant qu'institution. De même, si la sociologie trouve une « fonctionnalité » à la famille en ce domaine, c'est bien dans la mesure où elle satisfait les besoins matériels et individuels de ses membres. Si les achats peuvent être collectifs, la consommation effective, elle, est nécessairement individuelle.

L’achat des biens et services n’est au mieux qu’un des aspects de l’activité de consommation. Or, les études économico-statistiques n’étudient absolument pas la consommation *stricto sensu*, c’est-à-dire, la consommation individuelle ; cependant, elles prétendent l’étudier, en présentant la partie (la situation des familles sur le marché de la demande) pour le tout ; de plus, ce faisant, elles laissent à penser que, agent collectif du point de vue du marché, la famille l’est également du point de vue de la consommation (Galbraith 1973)[2].

2. Le choix du ménage comme unité de décompte de la consommation a des implications et des conséquences logiques. Autant que faire se peut, toutes les consommations individuelles sont rapportées, imputées à un ménage « ordinaire » qu’on pourrait appeler « ménage de rattachement ». Ainsi une étude de l’Insee dit explicitement : « Le champ couvert par cette enquête correspond aux dépenses de biens et services : achats de produits, consommations prises hors du domicile, paiement de prestations et de services » (Insee 1973). Il est clair ici que toutes les consommations des membres du ménage, quel qu’en soit le lieu, sont prises en compte dans l’évaluation du niveau de vie du ménage. Dans ce cas, et a fortiori quand sont incluses jusqu’aux consommations de lycéens pensionnaires, ce choix ne peut s’expliquer que par une hypothèse : c’est que, quel que soit le lieu – et aussi éloigné fut-il du foyer – des consommations de ses membres, la famille joue pour ceux-ci le rôle d’instance de répartition.

L’usage du terme consommation implique qu’on étudie la consommation individuelle ; la pratique d’observation de la consommation – le rapport de toute consommation au ménage – exige qu’on étudie la répartition. Or on ne peut que constater la carence de la littérature dans ces domaines. Non seulement ces études sont inexistantes mais les thèmes n’en sont pas abordés, même théoriquement. Tout se passe comme si l’étude de la répartition était inutile, et tout se fait de façon à l’interdire.

L’étude de la consommation individuelle est inutile puisqu’elle est déjà – prétendument – faite. Ainsi un article de J. Desce dans *Consommation* s’intitule « Consommation individuelle et consommation collective ». Il y apparaît que « collectif » désigne les services sociaux gratuits tandis qu’« individuel » désigne les biens et services vénaux, les uns comme les autres acquis par le ménage. La curieuse transposition d’un ordre – celui du mode d’acquisition – en un autre – celui du mode de consommation – se résout en ce que le couple d’oppositions « vénal-gratuit » se lit désormais « individuel-collectif ». Du même coup, la possibilité que l’opposition « individuel-collectif » se lise

« personne-ménage » est évacuée et, avec elle, la question de la répartition des biens à l'intérieur du ménage.

La pratique de rapporter toutes les consommations individuelles au groupe familial n'a de sens que si ce groupe est une instance de répartition, reconnue et étudiée en tant que telle. Mais précisément le choix du ménage comme unité d'observation interdit cette étude : prendre la famille pour unité ne permet pas d'étudier la consommation familiale, mais seulement la consommation d'agrégats de familles. Ce qui est étudié ou peut l'être ne sont plus les familles elles-mêmes mais la façon dont elles se groupent ou se distinguent entre elles. Aussi bien, d'ailleurs, seule la répartition à laquelle ces études s'intéressent explicitement est-elle « la comparaison des niveaux de vie des différentes catégories » (Jousselin 1972).

Cette comparaison elle-même souffre d'ailleurs de la définition du ménage. Les domestiques, salariés et apprentis, logés par le ménage, sont réputés faire partie de celui-ci du point de vue consommation. Il en résulte, par exemple, que les études sur le niveau de vie des salariés agricoles, effectuées sur des ménages, n'incluent pas les salariés logés – et en conséquence captés – par le ménage de leur patron. Or, ce sont ceux dont le niveau de vie est le plus bas. Leur exclusion des ménages salariés a pour effet de relever le niveau de vie moyen de ceux-ci. Inversement, leur captation a pour effet d'abaisser le niveau de vie moyen de leurs ménages de rattachement, c'est-à-dire de la classe de leurs patrons. Ces deux effets conjugués aboutissent à une minimisation non négligeable de la distance économique entre les deux classes.

Mais les distorsions apportées aux comparaisons entre catégories sociales sont faute vénielle, comparées au péché capital qui consiste à considérer le lieu même d'exercice de certains rapports de classe (ceux de domestique à patron par exemple) – le ménage – comme le lieu de leur annulation[3].

L'absence d'études sur la répartition a un sens positif : elle signifie que seul le point de vue d'où la famille est une unité dans des ensembles plus larges est pertinent, puisqu'il est seul pris en compte. Surtout, elle laisse à penser que, unité pour l'extérieur, la famille l'est aussi pour elle-même. L'une des images que le terme « unité de consommation » évoque est celle d'une consommation commune : homogène. Il connote à la fois une consommation faite en commun et une consommation indifférenciée.

Or, ces connotations sont démenties par les données de l'expérience quotidienne. Dans celle-ci les disparités de consommation entre les membres de la famille sont non seulement perçues, mais sont perçues comme constitutives de

la structure familiale. La différenciation des consommations est vue comme corrélative de l'existence de statuts familiaux différents ; elle joue un grand rôle, et dans la perception de ces statuts par les acteurs sociaux en général, et dans l'appréciation de leur statut particulier par les intéressés.

Les études actuelles sur la consommation sont fondées sur le postulat inverse. Elles ne se contentent pas d'ignorer la consommation individuelle. Elles prétendent la connaître sans l'avoir étudiée. Ainsi, « les consommations moyennes annuelles par personne… s'obtiennent simplement (*sic*) en divisant les valeurs inscrites dans les tableaux… par le nombre de personnes » (Insee 1973). Or il faut rappeler que, parmi les individus ainsi priés de considérer qu'ils bénéficient à part égale de tous les biens consommés dans leur ménage de rattachement, sont compris non seulement les enfants placés en pensionnats et les militaires du contingent mais aussi les domestiques, les salariés et les apprentis.

Ainsi tout en prétendant ignorer le thème, les études actuelles de la consommation imposent en fait une théorie de la répartition qui est une théorie égalitaire.

On comprend que les processus décrits plus haut ne sont pas des effets du hasard et que leur convergence n'est pas une coïncidence. L'emploi du terme « unité de consommation » qui, dénotant une simple unité de compte, connote une *unitas* (union et communion), tend à présenter comme sans objet l'étude de la répartition. De son côté, la pratique statistique, en prenant le ménage pour seule unité d'observation, en rend impossible la recherche empirique. Tous ces processus convergent pour interdire toute étude de la répartition réelle. C'est que, d'une part, une telle étude risquerait de miner le substrat de la recherche actuelle en la révélant fondée sur un postulat implicite, celui de la répartition égalitaire ; d'autre part, elle ne pourrait que confirmer ce que l'expérience quotidienne appréhende d'une façon impressionniste : l'existence d'une consommation différentielle[4]. À nos yeux l'étude de la fonction de consommation de la famille consiste dans l'étude du rôle de la famille comme instance de distribution et de répartition pour ses membres ; il en découle qu'une recherche menée sur ce thème se donnerait pour objet l'incidence sur la consommation des rôles familiaux. Mais, comme il a été noté plus haut, aucune des études mentionnant la famille comme unité de consommation ne trace les limites de ce qui entre ou n'entre pas dans cette unité. Le cadre même de la recherche, la consommation individuelle dans la famille, reste à définir. S'agit-il de la consommation faite en commun : en présence de tous les membres de la

famille, quel que soit le lieu ? De la consommation effectuée au foyer, quels que soient les membres présents ? Ou de la consommation effectuée par les membres de la famille, quels que soient le lieu et les individus présents ? Parmi les critères envisageables, outre le lieu – au foyer ou hors du foyer – et la présence ou l'absence de la collectivité familiale, il faut considérer la nature des consommations. Les consommations spécifiques – professionnelles par exemple – seront-elles opposées aux consommations communes ou de même genre, telle la consommation de nourriture, seules considérées comme familiales ?

Si le sujet de la recherche est le rôle de la famille comme instance de répartition, il apparaîtrait bien vite que toute consommation individuelle, dès lors qu'elle est liée au statut de l'individu dans la famille, doit être considérée comme familiale, quels qu'en soient le lieu, les modalités, la nature. Mais en l'absence de réflexion et d'investigation même élémentaires en ce domaine, force nous est de procéder empiriquement et prudemment. En effet il s'agit ici, beaucoup plus que de poser des jalons méthodologiques pour une étude systématique, d'expliciter à l'aide d'exemples les hypothèses directrices d'une nouvelle approche de la consommation familiale. Il convient donc de choisir ces exemples dans le domaine des consommations non spécifiques et effectuées le plus souvent au foyer, sinon en présence de la famille au complet. En effet ces consommations, et en particulier celle de nourriture, sont les plus évidemment familiales ; ce sont celles qui appellent le plus l'image d'une communauté véritablement communiste, d'une répartition véritablement équitable ; celles qui semblent les plus à l'abri de l'influence de la hiérarchie.

D'autre part, les connotations de communauté, de collégialité, de la consommation familiale, s'imposent d'autant plus que les familles considérées ont des revenus plus bas. Cette conviction n'est pas fondée sur des analyses concrètes, mais sur un sentiment moral que l'inégalité est humainement moins cruelle quand elle porte sur un « surplus » que quand elle porte sur le « minimum vital ». Il semble que ce qui est moralement inacceptable soit théoriquement impensable, et en tous les cas, jusqu'à présent, impensé. Ce sentiment déborde le cadre restreint de la consommation puisque Engels (1972) et Simone de Beauvoir (1949) après lui ne peuvent voir dans la hiérarchie de la famille ouvrière autre chose qu'un « reste de brutalité » ternissant, sans réussir à l'altérer profondément, l'essentielle « égalité dans le malheur » – celle-là atténuant celui-ci et permettant seule d'en concevoir la réalité empirique. Il déborde même le cadre de la famille puisque des auteurs – marxistes – se refusent à interpréter les

hiérarchies en termes de classes – d'exploitation –, les couvrant pudiquement du concept fonctionnaliste de « pouvoir de redistribution », quand ils les rencontrent dans des sociétés décrétées « de subsistance ». La coïncidence entre l'existence de surplus et l'existence d'inégalités sociales n'est donc pas une découverte empirique mais un élément du dogme selon lequel la création de surplus explique l'apparition d'inégalités (Terray 1972).

C'est dans les familles rurales, agricoles surtout, que profanes et experts aiment à situer la version occidentale du « niveau de subsistance ». La production destinée à l'autoconsommation y est importante par rapport à celle destinée au marché, et ceci évoque une autarcie bien éloignée de la réalité mais proche, pour l'imagerie populaire, de l'âge d'or – qu'elle situe curieusement au 19e siècle – et, pour l'imagination sociologique, des conditions des économies « primitives », sans « surplus » et sans exploitation.

Objectivement, c'est dans cette catégorie de familles que se trouvent certains des plus bas revenus de la société industrielle, donc là que le niveau de vie est le plus faible. C'est donc aussi le dernier locus social où l'on pourrait s'attendre à trouver une consommation différentielle.

Inutile de dire qu'on ne dispose d'aucune donnée scientifique aux fins de traiter de la consommation différentielle, puisque, au contraire, les données dites scientifiques tendent à la masquer. Aussi le but de cet essai n'est-il pas de présenter des faits nouveaux, mais d'envisager sous un nouvel angle des faits universellement connus des acteurs sociaux[5].

De même l'accent mis sur la famille rurale et sur la consommation de nourriture ne s'explique pas par un intérêt particulier pour ces domaines ; mais, une fois le fait de la consommation différentielle établi, et établi là, pour les raisons évoquées plus haut, il s'agit d'en rechercher les principes et les moyens de fonctionnement, c'est-à-dire de mettre à nu son existence en tant qu'institution. Il s'agit en somme de dégager une problématique permettant ensuite le retour au concret, car l'investigation ne peut avoir d'objet qu'une fois celui-ci construit.

Dans la famille rurale traditionnelle (du 19e siècle) et aujourd'hui encore dans les exploitations familiales marginales comme celles qui prédominent dans le sud-ouest de la France, la consommation de nourriture est extrêmement diversifiée selon le statut de l'individu dans la famille.

Cette diversification porte sur la quantité de nourriture et oppose d'abord enfants et adultes, femmes à hommes. Mais parmi les adultes, les vieux mangent moins que les gens d'âge mûr, les membres subalternes moins que le chef de

famille. Celui-ci prend les plus gros morceaux. Il prend aussi les meilleurs : la diversification porte autant sur la qualité que sur la quantité.

Les enfants sont nourris jusqu'à deux ou trois ans de lait, de farine et de sucre exclusivement. Les vieux, particulièrement les vieillards impotents, retrouvent le même régime à base de céréales et de lait, les panades et les bouillies.

La viande est rarement au menu, et encore plus rarement au menu de tous. Souvent, elle n'apparaît sur la table que pour être consommée par le seul chef de famille, surtout s'il s'agit de viande de boucherie. Les viandes moins chères – les volailles élevées à la ferme, les conserves faites à la maison – ne sont pas l'objet d'un privilège aussi exclusif. Cependant, jamais les femmes et les enfants n'auront le morceau de choix, réservé au père (ou dans les occasions sociales, aux invités de marque : ainsi, les morceaux nobles du jambon, aliment noble en soi, échoient au futur gendre, dit Jean-Jacques Cazaurang [1968]) et les nourrissons et les vieux n'y toucheront pas. L'alcool est un autre aliment dont la consommation est fortement différenciée. Elle est le fait des hommes adultes, à l'exclusion des femmes et des enfants.

Le respect des interdictions alimentaires est obtenu à la fois par la coercition et par l'intériorisation de ces interdictions.

L'impotence physique des enfants en bas âge et des vieux rend la coercition si facile qu'elle en devient non pas inutile, mais invisible. Elle est surtout nécessaire, et devient visible, vis-à-vis des enfants pendant la période où ils sont « voleurs » : c'est-à-dire celle où ils n'ont pas encore intériorisé les interdictions.

C'est ainsi que beaucoup d'aliments qui restent dans la cuisine sont placés en hauteur, sur des planches à pain, ou sur le dessus des armoires, où seuls les individus de taille adulte peuvent les atteindre. Cette coercition par l'altitude est si classique que maint conte populaire a pour héros un enfant décidé à la déjouer. Le conte relate généralement et la solution avantageuse du problème par le héros au moyen d'un escabeau, et la résolution malheureuse de l'histoire par une punition, soit médiate – infligée de main d'adulte – soit immédiate – venue du ciel sous forme d'indigestion. Une marque de confiture a choisi pour réclame l'image d'une petite fille qui trempe ses doigts dans un pot : elle est perchée sur une chaise.

Mais si certains aliments ne sont protégés physiquement que des enfants, d'autres le sont de toute la maisonnée : « Les provisions qu'on estime bon de ne pas laisser dans la cuisine, sont montées dans la chambre, surtout la chambre des maîtres. Quand il s'agit des pièces de la viande de porc telles que les saucissons, le séjour à l'étage supérieur leur permet de parfaire le séchage. Il les met en

outre à l’abri des tentations des jeunes, toujours affamés. C’est dans le même ordre d’idées, qu’on y pose une planche qui supportera la provision de pain de la semaine, et qui ne sera distribuée que selon les besoins » (Cazaurang 1968). Certaines mesures, appuyant les interdits d’empêchements physiques, s’appliquent à toute la maisonnée, moins les femmes, ou plutôt hormis la maîtresse de maison. Ces mesures seraient gênantes, en effet, appliquées à elle puisque c’est elle qui prépare toute la nourriture. Aussi a-t-elle accès à tous les aliments, même à ceux qu’elle ne consomme pas. Mais cet accès est clairement lié à son intervention en tant que préparatrice. L’alcool échappe à cette intervention puisque sa préparation est une prérogative masculine. Le tabou physique dont il est l’objet peut atteindre la maîtresse de maison : souvent la bouteille « du patron » n’est touchée que par ses mains.

La répression sous tous ses aspects – punitions et menaces, injonctions verbales, empêchements physiques et tabou de contact – ne joue, sauf pour les enfants, qu’un rôle de sécurité, ou peut-être même seulement, comme dans le cas de la bouteille d’alcool, un rôle symbolique dans l’instauration et le maintien d’une consommation différentielle.

Celle-ci est essentiellement un fait de coutume, c’est-à-dire que ses contraintes sont intériorisées et reproduites comme une conduite spontanée par les intéressés. Tout un corpus de proverbes, dictons, croyances, enseigne à la fois le contenu des rôles et la justification de ces rôles.

Parfois ces préceptes prennent l’allure de constatations : « les femmes mangent moins que les hommes ». Parfois ils ont la forme de conseils d’hygiène : « tels aliments sont “mauvais” ou “bons” » ; l’aspect prescriptif d’une consommation différentielle n’apparaît que dans le deuxième segment de la phrase, qui révèle que cette « bonté » ou « mauvaiseté » frappe les organes d’une manière sélective selon le statut de leurs possesseurs. Ainsi : « les confitures gâtent les dents des (seuls) enfants », « le vin donne de la force aux (seuls) hommes », etc. Le garçon du restaurant où échoue le jeune David Copperfield, alors qu’il voyage seul, lui explique, dans la même veine, que la bière qu’on a servie à l’adolescent lui serait fatale et il le sauve de la mort en l’ingurgitant à sa place. Parfois encore, la norme est prescrite sous la guise de considérations esthétiques : « Rien de plus laid qu’une femme ivre » (ou morales : « femme de vin, femme de rien »), qui en masquent complètement l’aspect répressif, puisqu’elles laissent aux intéressées la liberté d’être « laides » ou « pas belles » et taisent le bénéfice escompté d’une telle répression, c’est-à-dire le monopole d’une consommation prisée. On peut y opposer la naïveté d’un paysan âgé du Lot, s’exclamant : « Tiens, une femme qui

fume… C'est la première fois que j'en vois… après tout, pourquoi pas, c'est un plaisir. »

L'absence totale de protéines dans le régime des nourrissons et des vieillards amène des carences alimentaires qui ont des répercussions graves sur le développement des premiers, le vieillissement des seconds, et l'espérance de vie de tous. Leur absence relative dans le régime des femmes entraîne pour leur état général des conséquences dont l'effet est redoublé par la charge physiologique des grossesses et que l'on constate d'ailleurs, à ces occasions, par le taux très élevé de mortalité maternelle et infantile dans les zones rurales.

Cependant, on pense que les bébés et les enfants n'ont pas besoin de viande, et que les femmes en ont « moins besoin ». En revanche, les hommes ont « besoin » de ces aliments nobles. Les légumes, qui ne « tiennent pas au corps », ne « nourrissent pas leur homme », mais apparemment, nourrissent les femmes et les enfants.

La théorie indigène pose une relation entre la taille des individus et la quantité de nourriture nécessaire à leur organisme[6]. Qu'il s'agisse d'une rationalisation et non d'un principe de répartition est rendu évident par le nombre d'exceptions que cette relation souffre : un mari, un patron, un père, un aîné, aussi chétifs soient-ils, n'abandonnent pas leur part privilégiée à une femme, un ouvrier, un enfant, un cadet, aussi importante soit leur taille.

La théorie des besoins différentiels comporte un troisième niveau d'argumentation, celui des dépenses différentielles d'énergie.

Cette argumentation ne s'appuie pas sur la mesure de l'énergie réellement dépensée par l'individu, mais établit une relation impersonnelle entre l'activité et la dépense d'énergie. Cette relation est basée sur la classification des activités en « gros travaux » et en « petits travaux ». Or, cette classification n'est pas établie d'après la dépense d'énergie requise par l'activité considérée, mais par la nature des activités.

Cependant, l'opération technique elle-même n'est pas le critère réel de la classification : le portage d'eau est considéré comme un « petit travail », le portage de fumier un « gros travail » ; la pénibilité de la tâche non plus : le moissonnage à la faux est « un gros travail », le bottelage et le liage sont regardés comme un « petit travail ». Partout en France, portage d'eau et bottelage sont ou étaient exclusivement des travaux de femmes, les autres portages et le moissonnage des travaux d'hommes.

Le critère de classification des travaux en « gros » et « petits », réside en fait dans le statut de ceux qui les effectuent ordinairement. Certains travaux, réservés

aux hommes et donc réputés « gros » dans certaines régions, sont réservés aux femmes dans d'autres et y perdent leur qualification. Ainsi en est-il, pour ne citer que ceux-là parmi beaucoup d'autres travaux à affectation sexuelle, du binage des pommes de terre, de la conduite des animaux de trait.

Quand les femmes effectuent des travaux réputés « gros » dans la région considérée – d'une façon exceptionnelle, à certaines périodes, ou d'une façon ordinaire, comme en Bretagne ou dans les Alpes où elles réalisent tous les travaux agricoles – l'évaluation de leurs dépenses et besoins en énergie n'en est pas modifiée pour autant. Ceci n'est pas pour étonner, puisque cette dépense et les besoins réels ne sont jamais mesurés, ni comparés : le simple décompte du temps d'activité physique journalier, plus élevé en moyenne d'un tiers pour les femmes que pour les hommes, donnerait à penser que, contrairement à la croyance indigène, ces dépenses et donc les besoins d'énergie sont plus grands chez elles. La théorie des « besoins », quoique invoquant explicitement ou se référant implicitement à des impératifs physiologiques objectifs, les ignore totalement.

Prendrait-elle en compte alors les besoins subjectifs, les désirs ? Moins encore. Il est clair que, dans la détermination des « besoins » d'un individu donné, l'évaluation de l'« intéressé » ne rentre pas. La sensation de faim ressentie par les enfants et les adolescents ne fait pas conclure à un besoin de nourriture. Au contraire, aux demandes, il est opposé un « tu n'en as pas besoin », qui pose le besoin comme différent de, extérieur au, et même antinomique du désir. C'est bien à l'objectivité que la théorie des besoins fait appel, contre la subjectivité, et pourtant elle refuse, on l'a vu, toute mesure objective.

Cette double contradiction est bien exprimée dans le passage précité de Jean-Jacques Cazaurang : « Il les [les pièces de viande] met à l'abri des tentations des jeunes, toujours affamés… la provision de pain, qui ne sera distribuée que selon les besoins. » Les besoins auxquels il est fait allusion ne sont donc pas ceux des jeunes. À leur faim de l'heure il ne sera pas donné satisfaction, et si leurs besoins antérieurs avaient été couverts, ils ne seraient pas « affamés ».

Cette citation révèle que l'état de faim est considéré comme normal chez les jeunes, ou plutôt, que la satiété ne fait pas partie des besoins qu'on leur reconnaît. « Manger à sa faim » est un des premiers biens de l'existence, et cet objectif est toujours en danger de n'être pas atteint ; cependant, la sensation chronique de faim n'est pas considérée comme un attribut des adultes, en tant que classe d'âge, alors qu'elle est attribuée en tant que caractère distinctif aux adolescents dans la société rurale. L'« affamement », comme intéressant toute

une catégorie d'individus, et non des cas spécifiques, ne touche que les seuls « jeunes », et il est considéré, non comme une caractéristique de leur condition sociale, mais comme une donnée physiologique sans remède. Dans d'autres sociétés, telles la société nord-américaine ou même la société urbaine française, un état de non-satiété perpétuel apparaît aussi subjectivement indésirable et objectivement nocif chez un jeune que chez un adulte[7]. Quand des paysans disent – et la plupart le concèdent – qu'« on vit mieux qu'avant », c'est souvent pour évoquer au premier chef les changements apportés dans l'ordinaire. De ce point de vue, aujourd'hui est comparé avantageusement à hier. À plusieurs reprises cet « avant » a été évoqué devant nous avec amertume, comme une période de privations alimentaires, et dans tous les cas, il se rapportait à l'enfance : « Je me souviens, quand j'étais gosse, je partais le matin avec les moutons ; je partais avec une "frottée" et c'est tout ce que j'avais jusqu'au soir[8]. »

Si la coercition est employée surtout pour suppléer à l'intériorisation des interdits, absente chez les jeunes, et pour la créer, celle-ci n'est jamais si parfaite que des relâchements ne se produisent. Entre la coercition pure et l'intériorisation pure, le qu'en dira-t-on joue sur les deux tableaux, faisant intervenir à la fin la présence d'autrui et la honte ou son inverse, l'honneur. « On peut, dit toujours Cazaurang, signaler un petit geste d'une maîtresse de maison d'autrefois. Il arrivait qu'elle profite de l'absence des autres membres de la famille pour céder à la gourmandise. Elle se confectionnait en aparté quelque petit plat ou simplement le café. Un importun survenait-il ? Vite, l'objet du péché était glissé dans le four éteint, près du foyer. »

Alors que pour les jeunes, les interdictions alimentaires restent – même intériorisées – de l'ordre de la contrainte, et d'autant plus qu'elles sont liées à un statut nécessairement transitoire, elles sont intégrées, pour les femmes, à un système répressif plus vaste, qui permet une plus grande souplesse dans le détail. Ce système est l'idéologie du rôle d'épouse et de mère.

En effet, les femmes sont gérantes de la maison, et comme tout contremaître, se trouvent confrontées à des situations pour lesquelles aucune consigne n'existe. À ce moment, un principe général prend le relais des interdictions précises qui deviennent inappropriées. Ce principe général est simple : l'épouse et mère doit en toute occasion préserver les privilèges de l'époux et père, et se « sacrifier ».

Les choses ne se passent pas de la même façon dans toutes les sociétés. Ainsi en Tunisie, la consommation différentielle est obtenue par des modalités

radicalement différentes. Les hommes font deux ou trois repas par jour, les femmes en font un ou deux, et ces repas ne coïncident jamais. Les femmes utilisent pour les leurs des aliments préparés une fois par an, et obtenus à partir de denrées de deuxième qualité. Les repas qu'elles préparent pour les hommes utilisent au contraire des produits frais de première qualité. La séparation rigoureuse du lieu, du moment et de la substance de base des repas rend toute concurrence pour les aliments impossible entre hommes et femmes (Ferchiou 1968).

En France aujourd'hui, hormis quelques interdits spécifiques, tels que ceux de l'alcool et du tabac, hommes et femmes se nourrissent au même « pain et pot ». La consommation différentielle ne procède pas, pour l'essentiel, par l'interdiction de tel ou tel aliment, mais par l'attribution de la part la plus petite et la plus médiocre de chaque aliment aux femmes. Il est difficile de dire si les circonstances – le partage de la même cuisine – rendent nécessaires la création et l'application d'un principe général, ou si l'existence de ce principe rend possible la confection d'une seule cuisine. Peut-être serait-il plus approprié d'avancer que seul un tel principe peut rendre compte de la variabilité du contenu de la consommation différentielle.

Dans un milieu, dans une famille, pour un niveau de vie donné, le contenu n'est pas si flexible : les mêmes plats reviennent régulièrement sur la table de semaine en semaine, et il n'est pas nécessaire de procéder à chaque fois à une nouvelle évaluation et à une nouvelle répartition. Les parts sont fixées une fois pour toutes : dans chaque famille et dans chaque poulet, il y « le morceau de papa ».

Là encore, les restrictions sont vécues différemment, selon le degré d'intériorisation et le caractère transitoire ou définitif du statut auquel elles sont attachées. Les enfants, et surtout les enfants mâles, les vivent comme des brimades, dont ils se vengeront dès la première occasion où ils auront accès au « morceau de papa » convoité durant des années. Les femmes croient avoir choisi le morceau auquel elles ont droit.

Un jeune paysan invite deux citadines à partager son goûter et ouvre une boîte de pâté. Sa tante, une vieille femme qui tenait la maison, la mère étant malade, était présente. Elle ne mit sur son pain que la graisse entourant le pâté, et qui était dédaignée par les trois autres convives. Non seulement le système exige des femmes qu'elles se restreignent d'elles-mêmes, mais il leur permet une certaine latitude, leur impose même de prendre des décisions quant au contenu de ces restrictions. Ainsi la chair du pâté n'avait sans doute jamais été expressément

défendue à cette vieille femme ; l'obligation de laisser la meilleure part aux autres était intériorisée comme un impératif moral. Mais elle aurait pu être satisfaite d'une manière différente ; c'est en partie de sa propre initiative qu'elle s'attribuait la plus mauvaise part, et surtout la façon précise de le faire était laissée à sa liberté. Cette attribution, vécue comme un libre choix, est souvent rapportée à la motivation « ordinaire » du choix, c'est-à-dire la préférence personnelle. Interrogée, cette femme a répondu qu'elle aimait la graisse.

Mais point n'est besoin que le sacrifice soit aimé : il devient une seconde nature. C'est sans réfléchir que la maîtresse de maison prend le plus petit biftèque, et n'en prend pas du tout si, d'aventure, il n'y en a pas assez pour tout le monde. Elle dit : « Je n'en veux pas » et personne ne s'étonne, elle la dernière, que ce soit toujours la même qui « n'en veuille pas ». Point n'est besoin non plus qu'elle se réfère à l'idéologie du sacrifice comme partie intégrante de la nature féminine, qu'elle ait conscience de sa générosité ou de son abnégation : le recours à un principe universel supposerait une situation sortant de l'ordinaire où les automatismes de la vie quotidienne ne suffisent plus à conduire l'action.

Quand on passe de la campagne à la ville et quand on passe des tranches basses de revenu aux tranches plus élevées, la consommation de nourriture s'accroît. La consommation différentielle devient moins marquée dans ce domaine. Le niveau de consommation alimentaire étant plus élevé, on peut penser que les besoins de base sont mieux couverts et que les différences de consommation portent de plus en plus sur des qualités et des modalités moins visibles. D'autre part, la nourriture étant suffisamment abondante, on peut penser que les différences de consommation alimentaire tendent à disparaître tout à fait, et à se déplacer, ou à ne subsister, que dans d'autres domaines.

Cependant, le caractère flexible de la consommation différentielle, le fait – commenté plus haut – que ce ne sont pas des contenus spécifiques qui sont définis mais des principes d'attribution, permet des retours en arrière quand pour une raison ou une autre l'échelle des valeurs relatives du ménage est modifiée. Un exemple permet d'illustrer ces retours en arrière qui eux-mêmes illustrent cette flexibilité. Dans la décennie des années 1960, la France, et plus particulièrement Paris, connurent pendant une quinzaine de jours une pénurie de pommes de terre. La demande pour cette denrée de base étant peu élastique, les prix montèrent et des queues se formèrent devant les épiceries. Interrogée dans une de ces queues par un reporter radiophonique une femme répondit : « Je garde les pommes de terre pour mon mari ; les enfants et moi nous mangeons des pâtes ou du riz… » En dépit de la cherté relative des pommes de terre,

l’acquisition d’un volume suffisant pour toute la famille n’eût pas grevé outre mesure le budget, eu égard tout au moins au prix subjectif important accordé par cette famille aux pommes de terre. Par contre si la valeur de gratification ne compensait pas le sacrifice budgétaire, comme la renonciation par la femme et les enfants le laisse à penser, le mari eût dû logiquement consommer aussi des pâtes et du riz. Il semble que la solution adoptée ne s’explique ni par l’impossibilité physiologique d’absorber des produits (de remplacement dans cette situation particulière) qui sont pourtant consommés de façon aussi régulière que les pommes de terre, ni par la situation économique de la famille, mais par la nécessité symbolique de marquer l’accès privilégié du mari-père aux biens rares ou devenus rares, cet accès privilégié étant à la fois signe et raison d’être de la hiérarchie de consommation.

Si la différenciation était étudiée dans tous les secteurs de consommation, on peut faire l’hypothèse que ce principe et ses corollaires se trouveraient confirmés : les biens les plus rares dans chaque domaine et les domaines de consommation les plus prestigieux font l’objet d’un accès privilégié ; l’écart relatif entre les niveaux de vie des différents membres de la famille reste à peu près constant dans tous les milieux (et s’accuse en valeur absolue au fur et à mesure que l’accès privilégié porte sur des biens de plus en plus coûteux et que la différenciation s’exerce sur un volume global accru). En effet, avec l’accroissement de la part du budget disponible pour des dépenses non alimentaires, des consommations auparavant peu importantes ou inexistantes se développent. L’élévation du niveau de vie général peut donc permettre le développement de la différenciation dans certains domaines. En outre, elle permet l’émergence de domaines nouveaux de consommation, qui sont autant de nouveaux champs ouverts à l’exercice de la différenciation. Ainsi l’acquisition d’une voiture, dans un ménage où auparavant tous prenaient le métro, non seulement accroît considérablement la différence globale de consommation – l’écart de niveau de vie – entre l’utilisateur de la voiture et les autres membres de la famille, mais aussi introduit la différenciation dans un domaine – le transport – jusqu’alors non différencié.

L’étude de la consommation différentielle ne saurait se réduire à l’étude des différences quantitatives d’accès à des biens précis : un enfant promené dominicalement consomme-t-il la voiture familiale de la même façon que le père qui la conduit, et surtout consomme-t-il la même promenade ?

Les problèmes de cohabitation entre générations, qui se posaient encore dans les années 1970 avec acuité dans le milieu rural, révèlent – si l’on écoute les

intéressés – que le conflit vécu oppose non des « générations » mais une consommation « libre » revendiquée par les enfants « invités » à une consommation « obligée » imposée par les parents-hôtes.

Cet exemple semble indiquer que les façons de consommer sont peut-être plus importantes que les volumes consommés. Or, jusqu'ici l'étude de la consommation s'est toujours préoccupée – a toujours dénoté – uniquement des volumes, tandis que l'existence de modes de consommation n'était pas soupçonnée.

Enfin la consommation ne porte pas seulement sur des biens mais aussi sur des services. Si les études classiques incorporent, sous la rubrique « autoconsommation », les biens non acquis sur le marché, elles ignorent les services produits dans le ménage. Or, contrairement à ce que la nomenclature des enquêtes de budgets laisserait penser, on ne mange pas, aux tables familiales, des biftèques crus et des pommes de terre non pelées. On consomme non seulement des matières premières mais aussi leur préparation : le travail ménager de la « maîtresse de maison » (travail dont la préparation des aliments ne constitue qu'une partie). La fournisseuse de ces services ne consomme pas ceux-ci à part égale avec les non-fournisseurs pour diverses raisons, dont certaines sont évidentes : par exemple on ne peut pas servir à table et être servie dans le même moment.

La prise en compte de ces services ne bouleverse pas seulement l'évaluation comptable de la consommation familiale ; elle bouleverse du même coup – puisque ces services sont « autoproduits » – l'évaluation de la production familiale. Surtout, elle repose, au niveau de la production, le problème de la signification du terme « unité » appliqué à la famille, c'est-à-dire le problème du fonctionnement interne de la famille en tant qu'institution économique.

1. Publié dans *Les Cahiers internationaux de sociologie*, 1975.

2. John K. Galbraith rejoint notre critique de la notion de ménage : « Bien qu'un ménage comprenne plusieurs individus – mari, femme, enfants, parfois parents ou ascendants – aux besoins, aux goûts, aux préférences différents, toute la théorie néoclassique le traite comme s'il était la même chose qu'un individu ».

3. Ce pêché ne commence pas avec l'inclusion des domestiques dans le ménage qu'ils servent, mais avec la définition de la famille, dont le concept de ménage n'est qu'un avatar. Voir « L'ennemi principal » dans ce volume.

4. L'histoire de la création et de la construction, de 1895 à nos jours, des « échelles de consommation », retracée par M. Perrot dans *Le mode de vie des familles bourgeoises*, Paris, Colin, 1961, p. 21 à 40, est pleine d'enseignements. Dans ces études la consommation différentielle est dissimulée – comme dans le conte d'E. Poe – par sa mise en évidence même. On peut distinguer trois types d'études qui, avec des méthodes apparemment différentes, aboutissent toutes à des échelles étonnamment semblables. Pour les

premières (Engels) « l'accroissement de poids et de taille est représentatif de la progression des dépenses de consommation » : elles postulent des coefficients de consommation de nourriture inférieurs pour les femmes et les enfants. D'autres (« budgétistes ») s'attachent au comportement effectif des ménages, et « découvrent » que la consommation est bien différenciée selon l'âge et le sexe (« confirmant » ainsi les postulats de départ de la première école). Enfin les nutritionnistes tentent d'évaluer les besoins en calories des membres de la famille, mais en « considérant que les dépenses de nourriture d'une famille sont proportionnées aux besoins en calories des personnes la composant », c'est-à-dire en prenant comme indicateur des « besoins »… la consommation effective ! En corroborant les coefficients des « budgétistes », ceux des « nutritionnistes » apportent la caution que les dépenses effectives couvrent bien les « besoins en calories », que les dépenses différenciées sont justifiées par des besoins différents et, de plus, donnent l'impression qu'aucune considération autre que la fourniture de calories n'entre en ligne de compte dans la consommation de nourriture : ce qui est implicite, c'est que la différenciation de nourriture ne peut porter sur des qualités mais uniquement sur des valeurs caloriques ; les quantités étant adaptées aux besoins, la distribution est donc – au plein sens du terme – équitable.

5. Nous sentant autorisée par un exemple illustre à choisir « des exemples probants tirés de la vie quotidienne » et à traiter de « phénomènes qui, considérés comme intimes, étaient jusqu'ici à l'abri des chocs de la discussion économique », T. Veblen, *Théorie de la classe de loisir,* Paris, Gallimard, 1970.

6. La similitude entre cette théorie indigène et les postulats sur lesquels reposent les échelles de consommation et qu'elles confirment « scientifiquement » est frappante. Ainsi, les échelles « nutritionnistes » (les plus « scientifiques ») de 1918 sont plus proches des échelles « budgétistes » de 1918 que des échelles « nutritionnistes » de 1970. L'évaluation des besoins en calories d'un individu varie donc avec l'allocation de nourriture considérée comme « normale » pour cet individu par la société (et la sociologie) de son temps.

7. Les échelles de consommation donnent de nombreuses indications à ce sujet mais, faute de pouvoir les analyser en détail, on se contentera ici de souligner la coïncidence entre la part relative des adolescents dans la consommation de nourriture – coeff. 84 aux États-Unis en 1917 et 60 en France (Crédoc) en 1956 – et l'existence ou l'absence d'une théorie de l'affamement.

8. Extrait d'un entretien réalisé dans le Lot.

La transmission héréditaire

Étudiant la transmission du patrimoine chez les agriculteurs, ce n'est qu'au bout de plusieurs années que je me suis rendue compte de ce qui est, pourtant, une évidence : la transmission du patrimoine fait partie d'un cadre général dont elle n'est qu'un élément. Ce cadre est la transmission héréditaire.

En effet, pourquoi étudier le patrimoine, et pourquoi chez les paysans ? Parce qu'il est un moyen de transmission du statut social, et que, chez les agriculteurs en particulier, il apparaît comme le véhicule privilégié sinon le véhicule exclusif de cette transmission. Le terme « transmission » est lui-même révélateur. Pourquoi employer ce terme et non celui d'« acquisition » du statut ou d'accession au statut d'agriculteur ? Parce qu'« on sait » que chez les agriculteurs l'acquisition du statut est bien liée à une transmission : à la passation par un individu de son statut à un autre individu. « On sait » de surcroît que cette passation ne prend pas place entre n'importe quelles deux personnes mais entre parents et plus précisément entre ascendants et descendants. Si ceci n'est pas précisé, c'est que cela va de soi, c'est que dans notre culture, la transmission est implicitement héréditaire, c'est qu'on n'envisage pas d'autre espèce de transmission. Non qu'il n'en existe pas d'autre : mais le terme « transmission » connote passation familiale, et son usage est réservé à ce type de passation, quels qu'en soient d'ailleurs les objets : qu'il s'agisse de patrimoine, de statut, d'habitudes, ou de traits physiques[1].

Or la transmission héréditaire de caractéristiques sociales (par opposition à la transmission involontaire de caractères génétiques) est, de façon surprenante, peu ou prou étudiée. Le domaine de l'ethnologie, européenne et « classique », abonde en études sur l'héritage : sur les règles qui régissent la transmission des biens privés des individus quand ils viennent à mourir, dans telle ou telle société. Par ailleurs, ethnologues et sociologues s'accordent pour classer les sociétés selon le degré auquel elles font recours, dans le placement social de leurs membres, aux règles de la filiation ; ce n'est certes pas le seul critère retenu, mais c'est un critère majeur. Entre les ethnologues qui étudient les sociétés non-occidentales – dont les sociétés « de castes » – et les sociologues qui étudient les sociétés occidentales « de classes », le consensus est total sur ce point.

Et pourtant, curieusement, la transmission héréditaire n'est étudiée en elle-même ni par les uns ni les autres. À un bout du spectre on trouve donc des études très détaillées sur la façon dont la transmission héréditaire est réalisée, dans un

groupe social précis (surtout dans les sociétés « primitives ») : qui sont, parmi les parents, les successibles, quels sont les circonstances, les modalités et les rites des transmissions entre parents, etc. à l'autre bout, on sait dans quelle mesure la transmission héréditaire existe ou non, par quoi elle est mitigée ou, éventuellement, remplacée.

Mais la question centrale : *qu'est-ce* que la transmission héréditaire, reste virtuellement intouchée.

Je voudrais ici essayer de mentionner quelques-uns des problèmes de sociologie générale que soulève cette question ; ceci non avec l'ambition d'apporter des réponses, mais avec celle plus modeste de montrer que la transmission héréditaire mérite le statut d'objet théorique ; et par ceci j'entends qu'il est nécessaire de replacer la transmission héréditaire dans le cadre plus large de la transmission sociale, et urgent d'élaborer une problématique générale – qui n'existe pas – de celle-ci.

Pour ce faire, j'examinerai d'abord les grandes fins que sert la transmission héréditaire ; j'indiquerai dans quel ensemble de réponses *logiques* (réalisées ou non) à ces fins elle devrait être appréhendée ; ensuite je tenterai de démontrer le paradoxe que constitue la transmission héréditaire dans la représentation que notre société se fait d'elle-même, et comment ce *paradoxe* est reflété dans le *traitement* qui lui est réservé par la sociologie : comment la sociologie révèle, dans son traitement de la transmission héréditaire, qu'elle ne la considère tout simplement pas comme un phénomène *social*. Je ferai l'hypothèse que ceci explique l'attitude bizarre de la sociologie vis-à-vis de la transmission héréditaire, qu'elle admet comme à regret, qu'elle prend en compte tout en l'ignorant ; enfin je soutiendrai que les faiblesses inhérentes à un tel traitement pourraient être responsables des zones d'ombre qui subsistent dans la compréhension de l'articulation entre les deux domaines que relie la transmission héréditaire : celui de la famille et celui de la société englobante, en appuyant ma démonstration sur des exemples tirés d'études empiriques.

Du point de vue de la société globale, la transmission héréditaire répond à plusieurs exigences, dont le caractère contraignant est plus ou moins marqué. Il va de soi par exemple que les membres actuels d'une société doivent abandonner leur statut, et leurs biens s'ils en ont, quand ils abandonnent l'existence. C'est une contrainte générale, quel que soit le régime de propriété : le monde matériel possédé par une génération donnée, doit, qu'il soit approprié privativement ou collectivement, échoir, d'une façon *quelconque*, aux survivants.

Une société, quelle qu'en soit la forme, est par définition douée d'une

pérennité supérieure à celle de l'individu : c'est en ceci qu'elle se distingue des groupes *de facto*, et de la génération ou de la cohorte. La société se perpétue, par définition, au-delà de la durée de vie de l'individu ou de la génération ; et dans cette mesure même, c'est un être abstrait.

Sa continuité est son être, et son être étant abstrait, il s'ensuit que de ce point de vue, la position qu'y occupe l'individu prime l'individu qui occupe la position. Une société est donc un ensemble de positions avant d'être un ensemble d'individus, une structure avant d'être un groupe concret. Par ailleurs, cette structure organise les rapports des positions entre elles, et donc des individus entre eux, par l'intermédiaire de groupes plus restreints qu'elle-même. Ce sont ces groupes, et non les positions individuelles, qui sont les éléments réels de cette structure, et c'est dans ces groupes que les positions individuelles sont réalisées.

Ces termes étant posés, nous dirons donc que la société se perpétue par la perpétuation des groupes qui la composent et dont l'organisation entre eux constitue la structure : l'être de la société. Les groupes étant, comme la société, des ensembles de positions, leur existence dépend du fait que ces positions soient remplies par des individus ; et puisque ceux-ci sont mortels, qu'ils soient remplacés.

Donc la transmission héréditaire répond à une nécessité générale de l'existence des groupes. D'autre part, du point de vue des individus, elle répond à la nécessité de leur intégration dans la société, qui est effectuée par leur placement dans les groupes. Ces deux exigences sont satisfaites par un seul processus que l'on peut appeler indifféremment « recrutement générationnel » ou « désignation des nouveaux membres ».

Mais on voit fort bien que, si la transmission héréditaire réalise efficacement ces finalités, celles-ci sont cependant susceptibles d'admettre d'autres solutions. La transmission héréditaire ne peut exister que parce que ces finalités existent mais la réciproque n'est pas vraie ; ces finalités n'exigent pas, pour être satisfaites, la transmission héréditaire. Celle-ci n'est qu'*un des moyens possibles* de désigner les nouveaux membres du groupe, désignation qui est la condition du recrutement générationnel. Le recrutement générationnel et la distribution des nouveaux individus dans les différents groupes peuvent s'effectuer selon des modalités très diverses : le tirage au sort, le vote, la décision autoritaire d'un pouvoir suprême, l'ordalie, l'examen, la cooptation, l'association, enfin la filiation. De fait, toutes ces modalités de distribution existent *hic et nunc* : le tirage au sort est pratiqué dans de nombreux petits groupes « à tâche précise »,

dans les jeux et les opérations de commando pour n'en citer que deux exemples très différents ; la décision autoritaire est pratiquée dans de nombreux groupes de travail, dans la désignation des ministres du gouvernement, etc. ; les traits communs de l'ordalie et de l'examen sont trop connus pour qu'il soit utile de les rappeler, l'examen se distinguant de l'ordalie en ce qu'il appartient formellement au modèle méritocratique ou, dans la terminologie de M. Weber, bureaucratique ; la cooptation et la filiation sont très proches l'une de l'autre, et appartiennent toutes deux à un type plus large ; ce sont deux cas où la désignation d'un nouveau membre est réalisée par son association avec le détenteur d'une position, et dans ce sens elles sont deux modalités de l'association personnelle. Sur ces deux derniers types de recrutement générationnel, le mode méritocratique et le mode associationnel, on reviendra, car leur coexistence et leur opposition, leur combinaison offensive, sont le nœud du débat sur la distribution des positions dans nos sociétés.

Le fait que la transmission héréditaire n'est qu'une option parmi d'autres n'est jamais mentionné, et les autres options ne sont jamais envisagées, encore moins étudiées. Et pourtant, pour connaître la transmission héréditaire, il conviendrait de dégager ce qu'elle a de spécifique, c'est-à-dire en quoi elle diffère des autres modes possibles de recrutement générationnel. La transmission héréditaire n'est pas étudiée, elle n'est pas distinguée des autres modes. La distinguer exigerait en effet de la comparer et donc de la traiter comme partie d'un ensemble : c'est-à-dire de la considérer comme étant du même ordre, de même nature que les autres modes cités plus haut (et dont seul le manque d'imagination limite la liste). En bref, l'étudier, donc la comparer, impliquerait qu'on la considère comme sociale. Or il apparaît que, dans la conscience collective, la transmission héréditaire ne relève pas de la culture, mais de la nature[2].

D'une enquête non publiée réalisée vers 1968 par un organisme officiel sur les opinions en matière d'héritage, il ressortait que, pour la population française, la dévolution des biens d'un individu à ses descendants directs va de soi[3], tandis que la désignation de tout autre bénéficiaire est considérée avec suspicion et n'est admise que fortement « justifiée » ; que l'héritage par d'autres que les enfants doit être justifié indique que l'héritage par les enfants ne nécessite, lui, aucune justification. Toute autre dévolution est de surcroît regardée comme « lésant » les enfants, ce qui confirme que ceux-ci sont les héritiers « normaux ». Mais cette norme n'est pas, pour la population, une règle sociale : c'est une « loi naturelle » que le Code ne fait qu'entériner. Que la notion de « droit naturel » survive si longtemps aux philosophes qui l'ont inventée ne peut être

qu'encourageant pour les créatrices de concepts. Mais en ce cas précis, comme en bien d'autres, les spécialistes suivaient plus qu'ils ne guidaient la sociologie spontanée, et continuent de le faire. Le traitement de la transmission héréditaire comme un fait de nature est patent dans la sociologie savante et engendre quelques problèmes.

Il est tenu pour acquis que notre société est une société de classes, ce qui signifie que c'est une société hiérarchisée. Mais ceci ne suffirait pas à la distinguer d'autres sociétés hiérarchisées. Celles-ci comprennent donc, outre les sociétés de classe, et si on laisse de côté pour le moment la question des sociétés « primitives », les sociétés de castes.

Deux grands critères servent à les distinguer, qui opposent la caste à la classe : la caste est réputée « fermée » et la classe est réputée « ouverte » ; l'appartenance individuelle à la caste est censée être fondée exclusivement sur la naissance, tandis que l'appartenance à la classe ne le serait pas.

Mais ces deux critères ont partie liée, ou plutôt, se ramènent à un seul : dans les faits, sont définis comme fermés, comme « castes », les groupes où les positions sont transmises héréditairement. Mais les classes sont-elles définies de façon symétrique ? Il n'est dit nulle part que la classe est définie par le fait que les positions n'y sont *pas* héréditaires, ou doivent être acquises de façon *autre* qu'héréditaire. Il semblerait donc que la distinction entre caste et classe ne soit pas si tranchée qu'elle apparaît d'abord, qu'il s'agisse d'une différence de degré, et non de nature. Ceci est confirmé par l'existence du concept de classes « ouvertes ».

Si la caste est définie, par opposition à la classe, comme « fermée » parce qu'héréditaire, la classe devrait, elle, être « ouverte » par définition aussi. Or tel n'est pas le cas. Car, si l'on doit qualifier la classe d'« ouverte » : spécifier quand elle n'est pas héréditaire, il faut donc penser que, non qualifiée, la classe est héréditaire.

Dans la représentation que notre société se fait d'elle-même, pour le sens commun, l'hérédité des positions va de soi. Dans les textes analytiques classiques sur les classes (chez Marx et Engels pour commencer), elle est également prise comme un donné. Mais précisément parce qu'elle va de soi, elle n'y apparaît pas comme une dimension théorique ; alors que le caractère hiérarchique de la classe fait explicitement partie de la définition de la classe, son caractère héréditaire en fait implicitement partie.

Il est certain que les acteurs et les observateurs de la réalité sociale ont constamment à l'esprit, quand ils parlent de « classes », l'idée que les fils

d’ouvriers deviennent « normalement » ouvriers, et les fils d’entrepreneurs « normalement » entrepreneurs. Cependant, dans la même représentation, les fils d’ouvriers ne deviennent pas *inévitablement* ouvriers. Et cette représentation correspond, plus ou moins, à la réalité : les positions sont modalement – statistiquement – héréditaires, mais ne le sont pas *nécessairement*. Or, c’est ceci qui distingue la classe de la caste. Il est donc abusif de les opposer l’une à l’autre comme si elles différaient en nature, alors qu’on a affaire à une différence de *degré*. La caste et la classe ne sont pas séparées par des oppositions formelles ; mais par des degrés, ce qui implique qu’elles sont au contraire situées sur un même continuum ; qu’elles occupent des places certes différentes, mais sur une dimension unique. Qu’il s’agisse bien d’une dimension *unique* est confirmé par le fait que, sur ce continuum, la classe « ouverte » est plus « classe » – et moins « caste » – que la caste, tandis que la classe non qualifiée est plus « caste » – et moins « classe » – que la classe « ouverte ».

Le lien explicitement établi entre « fermeture » (d’un groupe) d’une part, et appartenance régie par la naissance d’autre part, révèle à la fois le statut « naturel » de la transmission héréditaire et l’absence d’une problématique générale de la transmission. On considère qu’un groupe est fermé quand et parce que son accès est réservé aux descendants de ses membres. Or, le clergé sous l’Ancien Régime, et encore aujourd’hui, est certainement un groupe social fermé. Et pourtant, l’accession aux fonctions sacerdotales n’est pas réglée par l’hérédité « puisque ses magistrats ne peuvent être que des célibataires » (Bouglé 1925). Ce groupe, le clergé, constituait sous l’Ancien Régime l’un des piliers d’une société qu’on s’accorde pour définir, par opposition à la société « moderne » post-révolutionnaire, comme régie par la naissance. Et cependant, les positions de cet ordre ne pouvaient, sauf exceptions scandaleuses, être transmises de père en fils. Là, clairement, un autre mode de recrutement générationnel était et est à l’œuvre : la cooptation. Ceci ne signifie pas d’ailleurs que la « naissance » – par exemple l’origine sociale – des individus fût ou soit indifférente. Mais, précisément si elle n’est pas indifférente, on doit en conclure que la naissance peut agir par d’autres voies que celle de transmission héréditaire, et qu’il est donc faux de les tenir pour synonymes. Mais l’apport le plus important de cet exemple est qu’il dément le lien « obligé » entre fermeture et hérédité, et nous force en conséquence à revoir la question de ce que *sont* la fermeture et l’hérédité.

Si l’on admet que le clergé est un groupe fermé, on doit alors inclure le recrutement par cooptation dans la définition des groupes fermés. La définition

de la fermeture en est réciproquement, élargie ; elle devient un accès réservé aux individus personnellement associés avec un membre actuel du groupe, *quelle que soit l'origine de cette association*, par exemple qu'elle dérive de liens de parenté ou non. Corollairement, l'hérédité ne serait, elle, qu'une *modalité* particulière d'un mode plus général : l'association.

Et c'est ce mode qu'il faudrait étudier, dans ses *modalités* : d'après quels critères de choix (parenté, affinité, etc.) les membres du groupe s'associent-ils tels ou tels individus de la nouvelle génération ? Mais aussi dans ses *implications* pour le fonctionnement du groupe pour le compte duquel les membres actuels recrutent. Car il est clair que ces deux modalités de l'association, l'hérédité et la cooptation, reposent sur un même postulat, sans lequel elles seraient toutes deux impossibles : celui que le détenteur actuel d'une position a la capacité d'en disposer personnellement ; de la donner à *quelqu'un d'autre*. Or, si l'identité des donateurs et des donataires père, oncle, fils, neveu, étranger, ami, élève, etc. est importante, on voit bien qu'elle est cependant secondaire par rapport à leur *qualité* de donateurs et de donataires ; et cette qualité, en ce qui concerne les donateurs, découle de leur droit de donner. L'existence même du recrutement par association dépend en dernier ressort du type de rapport à leur position qu'entretiennent les détenteurs actuels, qui est, dans ce cas, un rapport d'*appropriation ante* et *post mortem.*

Cette dernière question pourrait bien se révéler le nœud de « l'impensé » de la transmission héréditaire, et plus largement, le fondement caché de l'agitation sociologique et politique autour du problème social du recrutement générationnel : *qui* entre dans *quel* groupe, et *comment* ?

On a vu plus haut que son caractère héréditaire définissait avec son caractère hiérarchique, quoiqu'implicitement, la classe. Et quand on considère ce que la presse appelle « le social », on s'aperçoit que l'hérédité est autant sinon plus en jeu, dans le « dialogue » entre gouvernants et gouvernés, que la hiérarchie. Par exemple, si les « partenaires sociaux », comme la presse les appelle dans son joli langage, sont loin d'être d'accord sur la réalité ou l'efficacité du processus de « démocratisation », le terme signifie bien la même chose pour tout le monde, et cette « chose » est considérée comme le facteur majeur du mouvement vers une société plus *égalitaire*. Il signifie la même chose pour tout le monde et pourtant il a deux sens. D'une part on parle de démocratisation de l'entreprise par exemple pour dénoter une mitigation de l'autorité patronale, et là le lien avec le mouvement égalitariste est clair et direct. Mais d'autre part on parle de démocratisation de l'enseignement : là le terme a un contenu tout à fait différent,

ne s'applique pas aux rapports entre enseignants et enseignés, mais à la composition sociale du groupe des enseignés. Il en est de même dans les expressions telles que : « démocratisation de l'administration », etc. Dans cette seconde acceptation, la hiérarchie interne des groupes pas plus que leur hiérarchie entre eux ne sont en cause. La démocratisation peut donc concerner exclusivement le domaine du recrutement générationnel et ne consister qu'en une seule action : mitiger les effets de l'hérédité (Boudon 1979).

Il est intéressant de constater que le même terme est utilisé pour signifier deux projets non seulement distincts mais partiellement contradictoires : d'une part une mise en cause du caractère hiérarchique de l'organisation sociale ; d'autre part une mise en cause du recrutement générationnel par l'hérédité, qui non seulement n'implique pas la première mise en cause mais dans une certaine mesure implique son contraire : la perpétuation de l'inégalité sociale. En effet, l'égalité d'accès aux positions – le deuxième sens de la démocratisation – n'est importante que dans la mesure où ces positions sont inégales et vont le demeurer : où on renonce au premier sens de la « démocratisation ».

Que le même terme recouvre des projets sociaux si différents, que l'égalité des chances et l'égalité tout court ne soient pas clairement distinguées ont une même cause : la réalité sociale où *de fait*, la hiérarchie absolue et l'accès réservé vont de pair.

On peut se demander comment le problème des classes serait posé si, la hiérarchie des groupes restant intacte, les positions étaient *intégralement* distribuées à chaque nouvelle génération par des processus excluant totalement l'intervention des parents et plus généralement des détenteurs actuels de ces positions – par tirage au sort par exemple.

La discussion tant politique que théorique sur le degré de démocratisation concerne souvent, on l'a vu, uniquement le mode de recrutement générationnel. « L'égalité des chances » désigne la récusation de l'action de la naissance dans l'accès aux groupes, fonctions et positions sociales. Mais cette récusation est limitée à des domaines bien précis. Il semble que ce qui est en cause ne soit pas tant la légitimité de la transmission héréditaire *in toto* que sa légitimité *ponctuelle* ; qu'il s'agisse, non de rejeter le principe de la transmission héréditaire, mais de limiter son action : de déterminer les domaines ou processus où elle ne *doit* pas jouer, ce qui a pour effet de délimiter implicitement ceux où elle peut licitement jouer.

En effet, ce qui a provoqué le succès des thèses de Bernstein (qui n'a été publié en français qu'en 1975) et après elles, de celles de Bourdieu et Passeron (1964),

c’est la dénonciation de l’ingérence de l’hérédité à l’intérieur d’un système *formellement* non-héréditaire : l’éducation. Ces thèses passent souvent pour une critique du système de classes ; mais de fait elles n’attaquent pas ce système *per se*. En effet, à quoi se résument-elles ? Elles mettent au grand jour le jeu dans l’éducation de facteurs liés à la naissance, elles révèlent qu’à l’intérieur d’un système méritocratique l’hérédité agit, par le biais de la convergence entre la culture de la classe supérieure et la culture universitaire.

Or, ce dévoilement constitue à lui seul une *dénonciation*. Que révèle à son tour ce fait ? Que le système éducatif est censé être absolument indépendant de la transmission héréditaire. Qu’il soit nécessaire de *dévoiler* le rôle de l’hérédité dans l’éducation montre qu’elle ne joue donc pas de façon ouverte mais de façon occulte. Ceci explique que ce dévoilement constitue en soi un scandale ; et ce scandale révèle à son tour que le système de référence, le système censé être celui de l’École, est méritocratique. Dans le modèle méritocratique, l’accès individuel aux positions sociales n’est pas fondé sur l’association individuelle avec les détenteurs par la filiation ou la cooptation, mais sur l’application de critères formels et, en langage parsonien, « universalistes », de *capacités*. Les thèses de Bernstein, Bourdieu, Passeron, et de leurs écoles, se fondant implicitement sur ce modèle pour critiquer le fonctionnement *réel* de l’École, non seulement ne mettent pas en cause le système de classes, mais d’une certaine façon le valident, comme le fait le modèle méritocratique qui loin de critiquer la hiérarchie, tend au contraire à la rationaliser et à la justifier.

Mais, l’importance de ces thèses tient surtout à ce qu’elles nous ont montré que dans certains domaines le jeu de l’hérédité n’est pas immédiatement visible parce qu’il est *illicite* et doit donc être *dévoilé*. Il n’a pas à être démontré dans d’autres domaines, par exemple celui de la transmission des biens, parce que là il est visible et il est visible parce qu’il est licite. Ainsi, en identifiant les secteurs où l’hérédité est illégitime, ce courant de pensée désigne par implication ceux où elle est légitime. Il s’ensuit que la question de fond qui est posée est celle de la légitimité de l’hérédité et le fond de cette question-ci est le problème de la disposition de leurs positions par les détenteurs. On a posé plus haut ce problème en termes généraux. Mais les questions abordées depuis permettent maintenant de le préciser, ou plutôt de le poser concrètement et non plus seulement dans l’abstrait. Le scandale de l’hérédité dans l’École nous amène à examiner dans les faits le problème de la capacité du détenteur d’une position d’en disposer ; à nous demander quelles sont hic et nunc les limites de l’appropriation par son occupant d’une position donnée : plus précisément encore, quels sont les moyens

licites par lesquels son détenteur peut transmettre une position à une autre personne.

La transmission héréditaire du statut est généralement vue comme possédant son fondement tant logique qu'historique dans la transmission des biens, et plus précisément du bien considéré comme « originel » : la terre. Nous nous représentons la société moderne comme issue d'une ou de société de petits producteurs *agricoles* d'une part, indépendants de l'autre, par exemple propriétaires de leurs moyens de production. C'est à ce modèle que l'on oppose la société « industrielle » contemporaine, et c'est ce modèle que l'on impute à l'époque immédiatement pré-contemporaine. Par ailleurs, bien que l'on sache que si ce modèle a eu une réalité historique, ce qui n'est pas sûr, cette réalité est du même coup contingente, le modèle apparaît cependant comme une situation a-historique, sinon naturelle au moins « originelle ». Dans cette société à la fois mythique et réelle, la terre est l'instrument de production privilégié, son appropriation est privative, enfin elle est transmise héréditairement.

Pour la pensée indigène de nos sociétés comme pour la pensée sociologique, la transmission des biens est la forme première, originelle, de la transmission du statut, mieux, elle en est la cause, dont la transmission du statut n'est qu'une conséquence presque fortuite. Pour la même pensée, la passation de la terre de père en fils est une donnée quasi naturelle, un corollaire inévitable de l'appropriation individuelle de la terre.

Or, la transmission des biens reste un domaine légitime de la transmission héréditaire. L'ouvrage de Bourdieu et Passeron (1964) s'intitule *Les héritiers*. Que signifie un tel titre, sinon que la transmission culturelle est une application *indue* d'une institution juste : l'héritage ? Cette transmission occulte et illicite est considérée comme radicalement différente de la transmission visible et licite des biens. L'illégitimité de la transmission héréditaire de la culture n'est pas démontrée parce qu'elle n'a pas à l'être ; il suffit de *montrer* l'hérédité : en ce domaine son illégitimité va de soi.

Tout se passe donc comme si la légitimité ou l'illégitimité de l'hérédité découlaient des domaines d'application, de leur nature propre et en somme naturelle, et non de règles sociales.

Et pourtant, y a-t-il une solution de continuité entre ces deux domaines et ces deux processus (ceux de la culture et ceux des biens) ? Aujourd'hui on considère avec stupéfaction et horreur des pratiques tout à fait licites dans un passé fort peu éloigné, telles que l'achat des charges de justice et de gouvernement. Ceci montre que le « pouvoir de l'argent » n'est pas une « donnée économique pure »,

relevant de l'ordre des choses, extra-sociale. Au contraire c'est la société qui à tout moment et à chaque époque définit ce qui peut être acheté et ce qui ne peut pas l'être. Quand ces charges étaient achetables, elles étaient aussi héritables. Aujourd'hui, il paraîtrait inique qu'un individu devint magistrat parce que son père l'était. Il se dégage une philosophie selon laquelle l'accès à la fonction doive être en général régi par la capacité prouvée de l'individu à la remplir. Mais cette philosophie est-elle le principe de fonctionnement réel de notre société ? Point n'est besoin de jeter le regard loin en arrière : aujourd'hui encore, les charges d'officiers ministériels s'achètent et s'héritent.

Notre système admet donc deux modes de recrutement générationnel. On pourrait penser que ces deux modes correspondent à deux ordres de fonctions distincts : les fonctions publiques et les professions privées. Mais tel n'est pas le cas ; comme l'exemple des notaires d'une part, l'évidence historique de l'autre le prouvent. Les fonctions publiques peuvent être régies par l'hérédité ; et de nombreuses professions privées sont, de plus en plus, d'accès méritocratique (les professions libérales). Enfin, cette distinction même, entre public et privé, si l'on veut dépasser la définition totalement contingente de l'administration, est parfaitement arbitraire. D'un point de vue « d'intérêt public », comme d'un point de vue « fonctionnalité », il n'existe pas de différence substantielle entre la profession de magistrat et celle d'agriculteur : toutes deux sont des fonctions et sociales et utiles. Cependant l'idée de l'hérédité d'une charge de juge fait dresser les cheveux sur la tête, tandis qu'il est parfaitement admis que l'on devienne agriculteur, épicier ou patron d'usine par héritage. Il pourrait sembler que la ligne de partage soit constituée par le fait que les derniers métiers requièrent un capital, et non les premiers ; et l'on pourrait croire que l'accès à la profession se fait *à la faveur* de l'héritage du capital. Mais c'est prendre les choses à l'envers : l'histoire montre que le fait pour un métier d'être lié ou non à la possession de biens matériels n'est pas un donné immuable ou naturel, puisque ce fait change. C'est donc par décision sociale que l'exercice de certains métiers l'est encore. Sous l'Ancien Régime le métier de magistrat requérait une fortune personnelle. Ce n'est pas la nature des fonctions qui dicte leur appartenance à l'un ou l'autre système d'accès. C'est au contraire la société qui retire certains métiers et du domaine vénal et du domaine de l'héritage. Ainsi il serait faux de penser que certaines fonctions sont héréditaires parce qu'il « se trouve » qu'elles exigent des biens. Si elles exigent des biens, c'est parce que la société n'a pas décidé que leur hérédité était insupportable (encore que de nombreux compromis aient vu le jour qui combinent méritocratie et hérédité : ainsi les professions libérales

exigent à la fois un capital et des diplômes).

L'analyse de l'évolution historique montre que la ligne de partage est fluctuante, et qu'en conséquence, l'exercice du métier d'épicier par achat ou héritage d'un fonds de commerce pourrait être demain perçu comme aussi scandaleux que l'est aujourd'hui le souvenir de vénalité des charges de magistrat. De fait, dès maintenant il se dessine tout un courant dans ce sens parmi certains éléments de la profession agricole ; l'accent est mis sur la vocation et la capacité, et dans le même temps il est contesté que la possession d'une exploitation soit une condition suffisante, et même pour certains, nécessaire, de l'exercice de la profession.

Le fonctionnement du processus héréditaire de transmission n'est plus lié exclusivement à la transmission du *métier* du père. C'est bien ce qui ressort des études de mobilité sociale et des travaux sur l'héritage culturel. D'une part, la transmission peut avoir un cadre plus large que celui de la profession ; les parents peuvent transmettre à leurs enfants un statut semblable au leur sans nécessairement leur donner leur situation propre. D'autre part, le nombre de positions dont l'accès est régi par les filières formelles : concours, examens, etc. s'accroît sans cesse. Il en résulte que la transmission du statut passe de façon croissante par la transmission des techniques de succès à des épreuves formelles.

Ce déplacement – ou ce complément à – la succession classiquement liée à l'héritage matériel explique d'ailleurs pourquoi la transmission du statut est de plus en plus la transmission d'un statut *semblable* au statut du père sans être néanmoins le sien propre (sa position).

Aussi les études de mobilité sociale délimitent-elles des unités qui ne sont pas des professions, mais des *ensembles* de professions considérées de statut équivalent ; ces « catégories socioprofessionelles » correspondent donc à des degrés sur une échelle hiérarchique ; leur regroupement en ensembles encore plus larges sert souvent de définition opératoire des grandes « classes » de notre société.

Ces études de mobilité sociale sont l'un des seuls champs d'étude *empirique* des classes. Or elles révèlent particulièrement le statut paradoxal de la transmission héréditaire : elles apportent sans le vouloir un démenti sur ce point aux théories qu'elles opérationnalisent.

En effet, quelle est la définition de la « mobilité sociale », comment est-elle mesurée ? On compare la position d'un individu au moment de son entrée dans la vie active, non pas à sa position trente ans plus tard, mais à la position *de son père en fin de carrière*. Ainsi, un médecin dont le père était ouvrier est déclaré

« en mobilité ascendante ». Le mouvement ainsi mesuré est donc la mobilité intergénérationelle et non la mobilité individuelle comme il est prétendu. Mais est-ce vraiment prétendu ? Même pas, mais pour une raison éclairante : les deux ne sont pas distingués.

Il est donc clair que l'hérédité du statut est ici un postulat de départ de ces études : l'individu est supposé *commencer* sa carrière du lieu social où *aboutit* celle de son père. Mieux encore : l'histoire de sa carrière et l'histoire de la carrière de son père sont confondues, mobilité intergénérationelle et mobilité individuelle sont tenues pour synonymes.

Si la position actuelle d'un individu est de même statut que celle de son père, cet individu est décrété « immobile ». En d'autres termes cette situation est tenue pour l'*hypothèse nulle* de la mobilité sociale ; et de surcroît pour une situation d'inertie, puisqu'elle est posée comme le contraire de la mobilité, du mouvement. Si seules les autres situations sont appelées « de mouvement », donc réputées avoir été causées par un *procès,* il en découle que celle-ci est considérée comme causée par un non-procès, c'est-à-dire non-causée. L'hérédité du statut est donc dans cette vision ce qui se passe *quand rien ne se passe* ; ce qui survient en l'absence de tout procès : en somme un procès qui est normal en même temps qu'il n'en est pas un. La similitude des positions du fils et du père est appelée « stabilité », la différence entre leurs positions « mobilité ».

Or, la similitude n'est en aucun cas une stabilité, ne peut en aucune manière être la conséquence d'une inertie. Il a fallu que, *d'une façon ou d'une autre,* cette similitude entre deux personnes physiques distinctes soit atteinte. On ne peut nommer ce résultat « stabilité » que si l'on considère implicitement que le fils et le père sont une seule et même personne. Il faut poser ce postulat pour comprendre que le terme de stabilité soit appliqué à une situation de similitude entre deux générations. Et par quelle aberration peut-on traiter deux personnes comme une seule ? Par l'aberration d'une pensée où l'hérédité du statut va de soi, et où en conséquence, puisque les positions et non les individus importent pour la structure qu'est la société, le fils est *littéralement* la « continuation » du père.

Ainsi on voit que les études de mobilité sociale incorporent la transmission héréditaire du statut comme axiome. Mais dans la conceptualisation qu'elles adoptent, précisément parce qu'elle est celle d'une société héréditaire, cet axiome est implicite, non reconnu pour axiome. Cette conceptualisation interdit donc de saisir comme procès, c'est-à-dire de saisir tout court, ce qui est à son fondement. Les études de mobilité sociale s'interdisent de voir la transmission

héréditaire qu'elles incorporent, elles la nient donc, et précisément *dans la mesure même où elles l'incorporent.*

En quoi ces études entrent-elles en contradiction avec les théories des classes dont elles sont l'aspect empirique ? Les classes sont définies comme des groupes constitués sur des critères hors-parenté par opposition aux groupes des sociétés non-occidentales dont les critères de constitution sont censés être la parenté. Ceci sert même à définir les sociétés occidentales : alors que dans toutes les autres sociétés la hiérarchie sociale est – dit-on – soit confondue avec, soit issue de la hiérarchie lignagère, l'organisation sociale des sociétés modernes est fondée sur des groupes de caractère économique ; les principes de constitution de ces groupes, comme les principes de leur *organisation* entre eux, seraient donc absolument extérieurs à la parenté. Si la parenté, dans les sociétés modernes (ou « occidentales ») est vue comme n'ayant aucune incidence sur la hiérarchie sociale, on comprend qu'elle soit considérée comme un sujet mineur. Mais il est souvent entendu aussi qu'elle ne joue aucun rôle dans les classes elles-mêmes. Il nous semble que ce genre d'assertion repose sur la confusion entre deux ordres de phénomènes : les principes de constitution des groupes (et de hiérarchie entre eux) ; les règles de *recrutement générationnel* et/ou d'appartenance individuelle à ces groupes.

En effet on peut très bien concevoir à la fois que les groupes soient constitués sur des critères hors-parenté et que l'appartenance individuelle y soit régie par la parenté. C'est d'ailleurs, si on y regarde bien, ce qui se passe dans les sociétés dont on dit qu'elles sont entièrement régies par la naissance, comme les sociétés de castes. Ce que l'on dit en fait c'est qu'on n'a prêté attention qu'au recrutement générationnel dans les sociétés de castes. Car dans ces sociétés, les regroupements sont professionnels ou religieux, comme l'est la hiérarchie qui les ordonne entre eux ; seule l'appartenance individuelle à ces groupes est de caractère familial. Mais les principes de *constitution* et d'ordonnancement des groupes, sont, comme dans nos sociétés, extra-familiaux.

Inversement, dans nos sociétés aussi, l'appartenance individuelle est fortement liée à la parenté. D'abord dans les faits : les études de mobilité sociale constatent une large mesure d'hérédité du statut. Mais aussi dans les représentations et même les théories savantes (mais implicites) : les études susdites incorporent dans leurs prémisses – donc au niveau théorique – l'hypothèse de la prévalence, de l'universalité, bref de la *normalité,* de la transmission héréditaire du statut.

Or, ceci est en contradiction flagrante avec les théories explicites des classes, qui n'accordent aucune place à la parenté dans le système hiérarchique de notre

société. Mais justement, de même, les études de mobilité n'accordent pas vraiment de place à la transmission héréditaire : en la traitant comme une inertie, elles en nient le caractère de procès, le caractère social, et la relèguent dans le naturel.

Dans la même société, la nôtre, l'hérédité est traitée comme une institution, et donc étudiée par l'ethnologie et par la sociologie de la famille, tandis que la sociologie « générale » la traite comme un fait pré-social. Non seulement ses traits spécifiques d'institution mais sa nature même d'institution sont ignorés. Plus exactement, on n'en retient que certains aspects, en s'arrogeant le droit d'en laisser tomber les autres. Or si on aborde l'hérédité, il faut la considérer dans tous ses aspects : la prendre ou la laisser. Mais on constate que ce devoir évident n'est pas respecté. C'est ce que nous allons montrer maintenant : comment certains traits ou implications de l'hérédité sont arbitrairement sortis de leur contexte, comment ils sont donnés pour la totalité de l'hérédité, avec la double conséquence que l'hérédité elle-même est ignorée, et que son action dans et entre les groupes sociaux est faussement représentée.

On examinera en particulier deux hypothèses implicites ou explicites qui sous-tendent la problématique de l'acquisition du statut social, problématique qui fait partie de celle des classes : celle selon laquelle l'hérédité joue uniquement dans les sens de la « stabilité » ou de la « reproduction » ; et celle selon laquelle l'hérédité n'a aucun effet sur les principes internes de constitution des groupes sociaux.

Si l'on doit admettre que le statut social est, même dans nos sociétés, largement héréditaire, il reste qu'un groupe social n'est cependant jamais composé *uniquement* d'individus nés dans ce groupe. Ceci est essentiel puisque c'est précisément ce fait qui permet de qualifier les classes « d'ouvertes ». Or de ce fait un aspect surtout est retenu : la possibilité pour les individus d'entrer dans une classe « supérieure » à leur classe de naissance. Les études de mobilité sociale mettent l'accent sur ce mouvement-là : la mobilité *ascendante*, ou son absence, qui est centrale à la préoccupation de démocratisation ; et délaissent relativement la mobilité descendante, qui est un corollaire et une condition de la première, mais n'est pas positive donc désirable au même titre. L'autre aspect de la situation où tous les membres d'une classe n'y sont pas nés, à savoir le fait que, corollairement, tous les individus nés dans une classe ne s'y retrouvent pas, est lui, jugé indigne de toute considération.

Il semble que la raison en soit que cet aspect est implicitement confondu avec la mobilité descendante. Or, on attribue, toujours implicitement, les mêmes

causes à la mobilité descendante qu'à la mobilité ascendante : on les considère comme résultant du processus méritocratique, de l'existence et de l'efficacité desquels la mobilité est le signe autant que la conséquence. Inversement, la non-mobilité est vue comme le résultat de l'hérédité, et même la marque de son existence.

Donc l'action de l'hérédité est égalée à une action de similitude, et l'hérédité elle-même est identifiée à et par cette action ; tandis que toute action de différenciation est postulée comme non seulement extérieure, mais antagonique à l'hérédité.

L'institution héréditaire, dans cette vision, ne peut que causer la similitude entre parents et enfants, et elle ne peut causer que cela. Or l'évidence sociologique s'inscrit en faux contre ces postulats. Ils reposent sur une simplification de l'hérédité, sur une confusion entre les différents niveaux qui la composent, et sur une ignorance volontaire de ses règles, de leur contenu comme du fait qu'elle en a.

L'hérédité en tant qu'institution fait partie de l'institution familiale *largo sensu*. Celle-ci est, on le sait, une organisation hiérarchique. Cependant ce fait est commodément « oublié » dans les études sur la mobilité sociale et sur la transmission culturelle. *On y traite les enfants comme s'ils étaient tous égaux entre eux, et tous également « héritiers »*.

Ce faisant, on confond différents effets, bien connus des ethnologues, de la filiation : l'appartenance au groupe social large ; l'héritage des biens ; la succession à la position du père. Cette triple confusion est flagrante quand, comme Bourdieu et Passeron, on appelle tous les enfants des *héritiers*, et quand on appelle de surcroît *héritage* un processus – la transmission culturelle destinée à la transmission du statut – qui relève de la *succession*.

Les travaux ethnologiques ont montré que ces trois niveaux ne vont pas toujours de pair dans les sociétés « primitives » ; ils sont donc logiquement distincts et doivent être traités comme tels même là où, d'aventure, ils sont empiriquement confondus. Mais de surcroît, ils ne le sont pas dans notre société, aussi le manque à les distinguer est-il doublement impardonnable. L'expérience ordinaire de tout indigène de nos sociétés, *a fortiori* si cet indigène est sociologue, lui apprend qu'il s'agit là de trois choses bien différentes : le fait d'être né dans une famille ne garantit pas la qualité d'héritier, encore moins celle de successeur.

Considérer tous les enfants d'une famille comme bénéficiant également du patrimoine, les traiter tous d'héritiers, est une aberration. Dès lors que l'on parle

d’héritage, on parle d’un système qui non seulement *peut* être – et il faut considérer cette possibilité – mais aussi est, le plus souvent, fondé sur l’avantage et l’inégalité. Par exemple l’exclusion plus ou moins totale des filles de l’héritage des biens caractérise la majorité des systèmes, dont certains sont très bien connus de nos auteurs (Bourdieu 1972). Ceci ne les empêche pas de traiter les différences entre « héritiers » culturels, en particulier entre filles et garçons, comme attribuables uniquement à des processus sociaux « généraux », et de ne les rapporter en aucun cas à la logique de l’institution qu’ils invoquent : l’héritage.

Or dans des systèmes connus, et étudiés, par nos auteurs, les filles et la majorité des garçons sont exhérédés. Non-héritiers, les filles et les cadets sont *a fortiori* non-successeurs quand l’héritage est le moyen principal de la succession à la position du père. L’identité entre non-successeurs et non-héritiers a toujours, dans l’étude des sociétés rurales, été considérée comme allant de soi. Et, là où l’on trouve des systèmes égalitaires de *partage de biens,* on en a réciproquement conclu à l’égalité totale entre enfants. Mais ce postulat n’est pas fondé dans les faits. Il ne doit son existence qu’au fait qu’on n’a jamais accordé une attention spécifique à la question de la transmission du statut du père.

Dès qu’on le fait, un problème saute immédiatement aux yeux : que le partage des biens soit égalitaire ou non, il n’y a qu’*une* position du père. Cette position peut-elle être partagée ? Divisée, la position n’est plus identique à ce qu’elle était avant l’opération, et il y a donc une incompatibilité logique entre partage d’une part et transmission d’une position *précise* d’autre part. Par ailleurs, la transmission de sa position propre est-elle le seul moyen pour le père de transmettre *son* statut, ou un statut *identique* au sien, ou un statut *semblable* sans être identique ?

Nous avons abordé la question de la transmission du statut dans un système ou pour chaque père et chaque position, il y a plusieurs enfants : celui de l’agriculture, et particulièrement lors d’une étude réalisée dans un village du bocage normand (Delphy 1976).

Dans ce village, l’héritage est égalitaire : les biens sont également partagés, au moins en théorie, entre tous les enfants y compris les filles. Mais la position propre du père, qui est définie par le statut de tenancier d’une exploitation agricole, est transmise intégralement, *in fine,* à un seul enfant. Ici l’héritage n’est donc, de toute évidence, pas le moyen privilégié de transmission du statut. Les règles d’héritage et les règles de succession peuvent agir, et ici agissent de fait, non seulement de façon indépendante, mais dans des sens *opposés.*

Le postulat selon lequel ces deux ensembles de règles n'en constitueraient qu'un est manifestement faux. Il est impossible de croire, comme les spécialistes de l'histoire sociale ont tendance à le faire, même si c'est de façon implicite, que lorsqu'on connaît les héritiers, on connaît les successeurs (Leroy-Ladurie 1972, Habbakuk 1968).

Si en Normandie l'héritage n'est pas le véhicule de la succession, la possession des biens n'est pas non plus l'élément déterminant du statut, et sans doute ceci explique-t-il cela. En effet les agriculteurs de cette région sont des fermiers ; leur statut est juridiquement concrétisé par la détention d'un bail. C'est en donnant ce bail que le père transmet à son successeur son statut juridique d'exploitant indépendant, et l'exploitation principale qui est la source de son statut social précis. Dans cette situation, le *partage* des biens est compatible avec l'unité de succession. Si l'on compare ce système normand avec d'autres, comme le système béarnais, il apparaît qu'ils divergent sur un point : le partage des biens. Le système béarnais est caractérisé par l'exhérédation des filles et de tous les garçons sauf un, au bénéfice de l'« aîné » ; mais le système normand et le système béarnais convergent sur un autre : l'*unité de succession.* Celle-ci est donc un trait commun au moins à deux systèmes, et on a des raisons de penser qu'il est général en France. Cette relative universalité des règles de succession semblerait, d'une part, s'opposer à la variabilité des règles d'héritage, d'autre part, désigner la succession comme une institution majeure, prioritaire, par rapport à laquelle l'héritage lui-même et ses formes différentes seraient secondaires.

On pourrait alors faire l'hypothèse que les règles d'héritage ne peuvent différer des règles de succession que dans la mesure où elles n'empêchent pas le jeu de celles-ci. Plus précisément, on pourrait dire que le partage des biens ne peut être égalitaire que là où il ne met pas en danger l'unité de succession ; et ceci n'est réalisable que là où, comme en Normandie, la succession à la position du père n'est pas effectuée par la transmission des biens.

Cependant il faut apporter un correctif à cette hypothèse sans toutefois la rejeter totalement. En effet, si même l'égalité d'héritage est rendue *possible,* elle n'est pas garantie, et encore moins *imposée* par ce système de succession. L'héritage pourrait être tout aussi inégalitaire que la succession (et d'ailleurs est loin d'être totalement égalitaire dans les faits, même s'il l'est dans la norme). Ceci interdit donc de considérer l'égalité et la non-égalité d'héritage comme des moyens différents, dont la différence serait déterminée par des données externes (faire-valoir direct ou fermage), d'atteindre un but unique : l'unité de succession.

De surcroît, égalité ou non-égalité d’héritage ont des incidences primordiales sur la place qu’occupent les non-successeurs dans les différentes classes et sous-classes du système local, comme on le verra.

La succession est évidemment un facteur fondamental en ce qui concerne le statut des enfants. Or, un seul succède au père. Qu’advient-il des autres, des non-successeurs ? Ici il faut distinguer deux catégories de non-successeurs : les garçons et les filles, car ils et elles ont des sorts différents. Quel est le statut des enfants mâles d’un fermier qui ne succèdent pas à leur père, qui n’acquièrent donc pas sa position propre ? Si on ne tient compte que de ceux qui sont restés dans la communauté (le village et ses alentours), et dans la profession agricole, on est frappé de constater qu’ils occupent des positions *inférieures* à celles de leur frère successeur, *ipso facto* à celle de leur père.

D’abord, ils n’*acquièrent* que lentement et péniblement le statut nominal d’exploitant qui est *donné*, et d’entrée de jeu, à leur frère successeur ; leurs carrières sont longues et difficiles ; ils mettent deux fois plus de temps à s’établir que les successeurs, et ceci pour arriver à exploiter des surfaces deux fois moindres. Ils sont clairement défavorisés sur le plan économique par rapport à leurs frères. Si l’on peut, pour les besoins de l’analyse, classer sommairement les agriculteurs de la communauté en « gros » et « petits », on remarque que les enfants de « gros » qui ne sont pas successeurs deviennent des « petits ». Il en résulte que le groupe des « petits » est alimenté par deux populations distinctes : d’une part les successeurs des « petits », d’autre part les *non*-successeurs des « gros ». Il est clair aussi que le principe de constitution de ces populations est, dans les deux cas, l’hérédité.

Le même processus qui engendre la *similitude* entre père et successeur fils « petits », engendre la *dissimilitude* entre père gros et fils non-successeur « petit ». À ceci, on pourrait rétorquer que ce n’est pas l’hérédité qui a fait des non-successeurs des agriculteurs, puisque justement ils ne le sont pas devenus en « continuant » leur père. Cet argument procède de la vision partielle et partiale de l’hérédité que nous avons dénoncée plus haut, et qu’il est aisé de réfuter dans ce cas particulier pour deux raisons précises.

D’une part, on ne peut pas logiquement choisir de voir l’hérédité dans le cas des successeurs et de l’ignorer dans le cas des non-successeurs. L’existence des successeurs implique l’existence des non-successeurs. L’hérédité est l’ensemble de ces positions complémentaires, dont l’une ne peut exister sans l’autre. Elle est plus encore : elle est le mouvement par lequel ces positions sont à la fois créées et créées différentes, elle est un *processus de différentiation.* Et, pratiquement, la

non-succession de la majorité des enfants est le prix, au sens le plus concret et économique du terme, de la succession de l'un d'entre eux à l'exploitation intégrale du père. Il est évident que l'égalité ou la non-égalité d'héritage engendrent, pour les non-successeurs à la position du père, des situations très différentes, et ceci non pas *en dépit*, mais *en raison* de la constante qu'est l'unité de succession. On a vu que la position propre du père est transmise intégralement, à un seul in fine ; mais aussi que les frères demeurant dans la communauté ont des statuts nominaux d'agriculteurs, des statuts *indépendants.* Or la situation des mêmes individus, des non-successeurs demeurant dans la communauté, est, dans le système béarnais, très différente.

En Normandie, les modalités de la succession (qui sont trop complexes pour être expliquées ici et que nous avons appelées « l'institution des terres tournantes »), l'égalité de l'héritage et la structure du patrimoine permettent l'installation à son compte, l'accès au statut d'agriculteur indépendant, de plus d'un fils. Ce n'est pas à la seule force du poignet que les non-successeurs deviennent « exploitants ». C'est grâce à l'aide du père (les fils d'ouvriers agricoles ne deviennent pas exploitants). Or qu'advient-il des mêmes individus dans le système béarnais ? Toute possibilité de s'installer à son compte leur est refusée ; ils ne peuvent « rester » qu'en devenant « cadets[4] », c'est-à-dire domestiques sans salaire et obligatoirement célibataires sur la propriété de leur père échue à leur frère successeur.

On voit donc que les cadets normands ne doivent pas leur statut indépendant uniquement à des facteurs hors-hérédité, puisque les mêmes cadets, dans un autre système héréditaire, ne peuvent pas acquérir ce statut, sont des « dépendants ». On voit aussi que les non-successeurs ne sont pas simplement rejetés par l'hérédité hors d'elle ; au contraire, ils sont, par elle, très précisément placés. En Normandie, les « cadets » sont placés dans une situation inférieure à celle du successeur, mais néanmoins indépendante.

Dans la situation du cadet normand, on peut privilégier soit le statut indépendant, soit le déclassement par rapport au père et successeur. Le déclassement apparente les cadets normands aux cadets béarnais ; mais la possession d'un statut indépendant les en différencie profondément. Or il faut bien rendre compte de cette différence ; et, puisque toutes les variables *externes* sont, sauf preuve du contraire, égales (possibilité de quitter la terre, etc.), on ne peut en trouver l'origine que dans les différences entre les deux systèmes d'hérédité.

L'hérédité normande n'a pas seulement une action *absolument* défavorisante

pour les cadets ; elle les défavorise certes, mais à l'intérieur de certaines limites, dans une mesure exacte et cette mesure est moindre que celle de la défaveur béarnaise. Ceci montre *a contrario* que le traitement béarnais des cadets n'est pas non plus une exclusion pure et simple des mécanismes de l'hérédité, mais une défaveur extrême (au moins plus prononcée que la défaveur normande) et *héréditaire.*

On ne peut retenir du sort des cadets normands que le désavantage qu'ils subissent ; l'avantage dont ils bénéficient par rapport à leurs homologues béarnais est un trait du système normand tout autant que le désavantage.

Que le sort des non-successeurs *varie* selon les systèmes successoraux est une preuve péremptoire que ce sort fait partie de l'hérédité de la position du père. L'hérédité est responsable *à la fois* de la similitude et de la différence entre père et fils et entre frères ; elle n'est pas seulement un facteur de « stabilité » ; elle est aussi et autant un facteur de mobilité, en l'occurrence de mobilité descendante.

L'hérédité détermine une mobilité descendante, elle envoie les non-successeurs dans des positions inférieures à celles des successeurs ; mais la comparaison entre cadets normands et béarnais a montré que, de surcroît, elle ne les envoie pas dans *n'importe quelle* position inférieure. On a vu que les cadets normands, tout en ayant des positions inférieures, ont cependant des statuts indépendants, formellement semblables à cet égard à ceux de leurs pères. Il n'est pas sûr que la position des cadets béarnais puisse en revanche être à juste titre qualifiée de « position ». En effet, quel est leur statut professionnel ? Ils ne sont pas exploitants à leur compte ; mais ceci, ils le partagent avec les ouvriers agricoles. Mais ils ne sont pas non plus ouvriers ; ils ne sont pas payés. Ils sont, au plan juridique et professionnel des « aides familiaux ». Or ce n'est pas un hasard si cette définition professionnelle comporte le terme de « famille ». Sur tous les plans, ce statut est le même (sauf en ce qui concerne la couverture des accidents du travail) que celui de « dépendants » ou de « personne à charge » du chef de famille. Leur statut est d'être définis par leur rattachement à une famille, donc à un « chef », dont le statut propre détermine celui de sa « famille ». Ceci indique qu'ils n'ont pas de position *personnelle* du point de vue de la catégorisation des groupes sociaux et donc de leur placement dans un de ces groupes.

On pourrait dire que ceci définit, constitue leur statut, et que *leur statut est d'être sans statut propre.*

Ceci jette quelques lumières sur les questions de la possibilité du partage de la position du père et de la possibilité que le père transmette un statut qui soit semblable au sien sans être le sien. Dans le système normand, la position propre

du père n'est pas partagée ; elle échoit à un seul et les autres doivent se contenter de positions inférieures. Cependant, leur statut nominal n'est pas radicalement différent de celui du père ; il est inférieur en degré, mais il est formellement identique (« exploitant ») et essentiellement semblable (indépendant). En revanche, dans le système béarnais, il y a une coupure radicale entre le père et l'aîné d'un côté et les cadets de l'autre, une solution absolue de continuité existe entre les statuts des uns et des autres. En simplifiant à l'extrême, on peut dire que dans l'un des systèmes le *statut* est partagé, même si c'est d'une façon très inégale et qu'il n'est donc pas confondu avec la *position,* elle indivise, tandis que dans l'autre la position et le statut sont une seule et même chose, et sont donc également non susceptibles de partage.

Mais surtout, ces faits nous amènent à envisager l'hypothèse que l'hérédité ne se contente pas de distribuer les individus dans différentes classes et sous-classes ; mais que, en créant des catégories d'individus *hors-statut,* comme les cadets, elle agit directement sur la *constitution* même de chaque classe.

Hérédité et constitution interne des classes

Les termes « classe » et « groupe social » sont souvent utilisés de façon interchangeable, et les deux connotent à la fois un ensemble de positions individuelles et un milieu social large. Ainsi la « classe paysanne » *stricto sensu* désigne l'ensemble des positions individuelles d'agriculteurs, la « classe ouvrière » l'ensemble des positions individuelles d'ouvriers, etc.

Néanmoins, il va en même temps de soi pour tout le monde que la classe ouvrière comporte bien plus d'individus que les seuls ouvriers, que la classe paysanne ne se limite pas à la population des chefs d'exploitation. Chaque classe comporte donc, d'une part les individus détenteurs des positions qui définissent cette classe, et d'autre part d'autres individus que nous appellerons pour le moment les *non-détenteurs* de ces mêmes positions.

L'usage du même terme pour désigner *et* le groupe large *et* l'ensemble des positions définissantes entretient, d'abord, une confusion entre deux ensembles sociaux distincts dont l'un est nettement plus restreint, en nombre, que l'autre. Ensuite il a pour effet d'occulter la différence entre les membres du groupe qui occupent les *positions,* et sont donc seuls membres de la classe *stricto sensu,* et les autres. L'existence de ces deux catégories d'individus à l'intérieur de chaque classe n'a jamais été reconnue (le concept de sous-classe s'adressant à une réalité entièrement différente). Le problème soulevé par le fait que la classe, dans son acception large (« weberienne »), comporte plus d'individus que de

positions reste entier et non posé. Et l'existence de ces non-détenteurs pose un problème qui, quoiqu'ignoré des sociologues, est clairement sociologique : quel est leur statut ? Et d'abord, qui sont ces non-détenteurs ? Si l'on se borne aux adultes, ce sont principalement (mais non exclusivement, comme dans le cas des cadets béarnais) les épouses. Elles sont *rattachées* – par la sociologie tant savante que spontanée – à la classe de leur mari quand elles ne travaillent pas à l'extérieur, n'ont pas de position propre (ce qui montre d'ailleurs que seul un certain type de travail donne à l'individu une position propre). Mais elles le sont aussi quand elles travaillent et ont une position propre. En ceci elles diffèrent des cadets car elles sont considérées non seulement comme des non-détenteurs de fait, mais comme des non-détenteurs de droit. Le statut de l'épouse *entraîne* celui de non-détenteur.

Mais le rattachement des épouses à la classe de leur mari, qui est permis par l'attribution automatique aux épouses du statut de non-détenteur a pour effet curieux de cacher précisément ce statut. En effet, une fois cette manœuvre opérée, on traite les épouses ainsi rattachées comme si leur appartenance de classe était identique à, de même nature que, l'appartenance de classe de leur mari. En bref, on les traite comme si elles détenaient une position à l'instar de leur mari, alors que la démarche par laquelle elles sont rattachées à la classe de leur mari présume précisément le contraire : la non-détention d'une position propre.

Une fois ce tour de passe-passe déjoué, et l'existence établie de deux modes distincts d'appartenance à la classe, on peut voir clairement que cette dichotomie a partie liée avec l'hérédité. Dans le village normand cité plus haut, si tous les garçons ne sont pas des successeurs, tous les successeurs sont en revanche des garçons. Les filles sont systématiquement exclues de la succession, bien qu'elles ne soient pas exclues de l'héritage.

Or c'est dans cette catégorie de non-successeurs que sont recrutées les épouses. Il est clair cependant que la seule qualité de non-successeur ne suffit pas à faire des filles des épouses potentielles, puisque cette qualité est partagée par nombre de garçons qui ne deviennent pas pour autant des épouses. Mais là deux institutions se complètent ; l'institution proprement héréditaire et l'institution familiale dont la première n'est qu'une partie. L'institution proprement héréditaire refuse aux filles normandes les possibilités d'acquisition d'un statut indépendant qu'elle donne aux garçons même non-successeurs. Elles ne peuvent « s'établir à leur compte ». Elles ne peuvent rester à la terre en conséquence qu'en devenant des aides familiales, des « dépendants ». La similitude de cette

situation avec celle des cadets béarnais est frappante. Mais cette similitude s’arrête ici, où s’arrête aussi le rôle de la transmission héréditaire et où celui de l’institution familiale, des règles du mariage, prennent le relais. En effet, une fille ne peut rien « avoir » tant qu’elle est célibataire. Elle peut par contre bénéficier de certaines facilités quand elle se marie. Mais, dès lors qu’elle se marie, elle « apporte » ces facilités : bail, tenure, bétail, etc. à son mari. De même qu’elle ne peut avoir de biens à elle dès qu’elle est mariée – en disposer – elle ne peut, par décret, avoir de position propre, et ne dispose même plus de sa force de travail.

Ainsi une fille ne peut – *de facto* – être exploitant, en avoir des moyens matériels, et une femme – une épouse – ne peut l’être *de jure*. Il se peut qu’elle reçoive une exploitation en partage lors de son mariage : mais justement parce qu’elle est mariée, cette exploitation ne peut être la sienne. Le statut d’épouse, dans ses différences d’avec le statut de cadet béarnais, éclaire ce dernier. Car le statut de mari est évidemment le corollaire, l’inverse et le complément de celui d’épouse. Le cadet béarnais est condamné au célibat pour une raison très simple : mari et exploitant sont des termes synonymes. Dans la famille du cadet il y a déjà, par définition, un mari – l’aîné – et il ne saurait y en avoir deux. Le cadet ne peut pas plus se marier qu’une femme d’exploitant ne saurait à son tour avoir une épouse. Le cadet n’est pas cadet parce que célibataire ; il est célibataire parce que cadet : non-mari par définition.

À propos des situations de père et de mère, de mari et d’épouse, on parle soit, en sociologie générale, de « catégories de sexes », soit, en sociologie de la famille, de « rôles ». Or il apparaît ici clairement que les catégories de sexe sont en fait des catégories de classe, et plus précisément des catégories de statut à l’intérieur des classes.

L’institution familiale a une dimension synchronique : elle crée ces « rôles » familiaux ; et une dimension diachronique : par l’institution héréditaire, elle crée les catégories de non-successeurs qui alimentent l’un de ces « rôles » familiaux. Ceux-ci à leur tour retentissent sur l’hérédité. Toute notre discussion a été fondée sur l’hypothèse et la réalité que chaque *couple* ne peut transmettre qu’un statut ; et on a toujours parlé du statut du *père*. S’il n’existe qu’une seule position par couple parental, c’est parce que les épouses n’ont pas de position à tenir ni donc à transmettre.

Ainsi on voit que quand on prend réellement, c’est-à-dire *totalement* en compte l’hérédité, on ne peut plus lui attribuer le rôle *univoque* qu’on lui accorde généralement parce qu’on choisit de ne voir que ce rôle. L’hérédité ne désigne

pas seulement qui entre dans une classe donnée, mais aussi *qui n'y entre pas*. L'hérédité, partie de l'institution familiale, est, comme elle, hiérarchique. Elle ne contribue pas seulement à la similitude entre parents et enfants, mais aussi à deux types de différences : la différence entre parents et enfants et la différence entre enfants. Loin d'être d'abord un facteur d'inertie sociale – ou mieux un facteur d'« hérédité des positions » au sens classique – elle est aussi et autant un facteur de mouvement ou de « non-hérédité ». Si elle permet à certains enfants d'acquérir la position de leur père, elle l'interdit à d'autres, *et le premier résultat n'est obtenu qu'au prix du second.* Elle distribue les enfants nés dans une même classe dans différentes classes et sous-classes.

Mais son action ne s'arrête pas là. Elle crée une masse de *non-successeurs* (conditions de la création d'une population de successeurs) ; l'institution familiale synchronique prend ensuite le relais et transforme une partie de ces non-successeurs en « épouses », créant ainsi une catégorie de *non-détenteurs* (« catégorie de sexe ») à l'intérieur de chaque classe.

La transmission héréditaire est universellement vue comme un phénomène naturel. Réciproquement l'adoption par les enfants de la position de leur père est qualifiée de « stabilité ». L'hérédité est donc doublement identifiée à l'*inertie* : comme « nature » et comme « stagnation ». Elle est appréhendée comme une absence de procès conduisant à une absence de procès.

Or il est clair que c'est un phénomène social puisque c'est un mode de recrutement dans la société. Il est clair aussi que, mode de recrutement, elle exige nécessairement une action, que c'est un *procès*. En conséquence l'adoption par les enfants des positions de leurs pères est en soi un *mouvement*. De surcroît, la transmission héréditaire a un autre effet, antagonique du premier, qui est l'exclusion des enfants de la position de leur père. Ces deux effets sont liés non seulement parce qu'ils sont tous deux héréditaires mais parce que le second est la condition du premier, de l'effet héréditaire « classique ». L'hérédité est l'ensemble *indissoluble* de ces deux effets créés d'un mouvement *unique*.

On doit donc récuser le terme de « stabilité » pour qualifier l'hérédité des positions ; et inversement on doit refuser la limitation de l'appellation d'hérédité à un seul de ses effets.

Enfin, l'hérédité n'agit pas seulement sur la composition des classes et sur le mouvement des individus entre ces classes. Elle agit aussi sur la *constitution* même des classes : sur l'existence et la création de catégories et de statuts différents et antagoniques *dans* les classes.

1. Ainsi le numéro spécial d'*Ethnologie française* consacré à l'étude du village normand « Chardonneret » est centré sur la transmission ; son objet empirique est l'étude de processus de déroulant dans la famille ; ceci n'est pas précisé et n'a pas besoin de l'être, dès lors qu'il s'agit de « transmission ».

2. Comment s'expliquer la réflexion stupéfiante d'Engels (*Anti-Dühring*, p. 212) : « L'hérédité des fonctions vient presque de soi dans un monde où tout survient spontanément » ?

3. Marx par exemple utilise cette situation historiquement transitoire et économiquement spécifique comme le « niveau zéro » à partir duquel il construit sa théorie a-historique de la valeur (*Le Capital*).

4. J'emploie ici « cadets » au sens sociologique de fils déshérités. Dans le bocage normand ce sont la plupart du temps des premiers-nés, selon une vieille coutume qui privilégie les cadets biologiques (sur le « droit de maineté », voir Gilissen 1959) ; à l'inverse des régions du Sud où le droit d'aînesse, ou privilège de progéniture, prévaut ; encore que le père ait, lui, le privilège de « faire un aîné » de n'importe lequel de ses fils.

Mariage et divorce[1]

Dans toutes les études consacrées au divorce jusqu'à présent, celui-ci apparaît comme la somme des occurrences individuelles de divorce, il n'est pas défini. Sans doute parce que sa définition et sa signification sociologique sont tenues pour acquises : c'est la destruction, l'échec du mariage. Ceux-ci sont les termes des individus concernés, et c'est bien, implicitement, la problématique qui est reprise par les sociologues. S'ils s'abstiennent apparemment de jugement de valeur et de termes émotionnels tels que « faillite » ou « échec » (quoique pas toujours), ils considèrent que le divorce est suffisamment défini comme la fin du mariage, son annulation ou son contraire. Beaucoup d'attention a été donnée aux causes individuelles du divorce. Certes les sociologues ne s'attachent pas seulement aux raisons choisies par les acteurs ni à leurs « motivations » psychologiques ; ils étudient aussi des données plus objectives : caractéristiques sociales telles que degré d'éducation, origine de classe, etc., mais dans tous les cas l'attention est centrée sur le « couple », sur l'alliance individuelle. Ce que l'on peut arriver à cerner par cette méthode ce sont les différences – si elles existent – entre les couples et les individus divorcés, et les couples et les individus non divorcés. Mais qu'est-ce que cela nous apprend sur l'institution du divorce ? Rien, évidemment, car avant de pouvoir étudier l'institution du divorce, il faudrait d'abord définir le divorce comme une institution, et non utiliser ce mot comme un terme générique recouvrant une multitude d'accidents singuliers. Si l'on adoptait la même démarche pour le mariage – et c'est hélas celle qui est souvent adoptée par les sociologues, au contraire des anthropologues – on chercherait, et nul doute qu'on découvrirait aussi, les différences existant entre les individus mariés et les individus non mariés. Mais pour que des individus puissent y entrer, il faut qu'une forme existe et préexiste : l'institution du mariage. Et ni les entrées ni les sorties ni leur étude par les sociologues ne nous renseignent sur l'institution, sur sa fonction, sur le fait même de son existence. Si le mariage est clairement une institution, ainsi en est-il du divorce. On peut constater qu'il obéit à des règles, qu'il est codifié, soumis à un contrôle, allant du contrôle social diffus au contrôle pénal. De plus, il est lié organiquement à l'institution du mariage. Dans un vieux film américain[2], à l'héroïne qui demande quels sont les motifs de divorce dans l'État où elle se trouve, l'homme de loi répond : « Être marié. » Mais plus encore qu'une condition nécessaire (et suffisante selon la blague) au divorce, notre point de vue

est que le mariage n’est pas contredit par le divorce sur le plan institutionnel.

En effet si un divorce est la fin d’un mariage au sens d’une union particulière, il n’est nullement la fin du mariage en tant qu’institution. Il n’a pas été créé pour détruire le mariage puisqu’il ne serait pas nécessaire si le mariage n’existait pas. En ce sens, comme bien des auteurs l’ont montré, même la fréquence des divorces peut être interprétée non comme un signe que l’institution du mariage est malade, mais au contraire comme un signe qu’elle est florissante. Mais on peut aller plus loin et dire que le divorce révèle des aspects institutionnels du mariage, les met en évidence, ou les met en action alors qu’ils n’étaient que virtuels, et que l’institution du mariage est, sous un certain angle, éclairée par l’état de divorce. Inversement on peut dire que le divorce est éclairé par le mariage : certains aspects de l’état de mariage éclairent l’institution du divorce et surtout sont perpétués dans l’état de divorce. Mais le mariage est, comme chacun sait, une institution polyvalente, ou, en termes sociologiques, multifonctionnelle, et il faut savoir de quel aspect institutionnel et de quelle fonction on parle. Ici, on s’adresse exclusivement à l’aspect économique du mariage et pour résumer ce qu’on entend par là, on résumera brièvement la théorie qui sert d’hypothèse de départ à ce travail, puis on exposera les principales hypothèses qui en découlent. Selon cette théorie, le mariage est l’institution par laquelle un travail gratuit est extorqué à une catégorie de la population, les femmes-épouses. Ce travail est gratuit car il ne donne pas lieu à un salaire mais seulement à l’entretien. Ces *rapports de production particuliers,* dans une société définie par la vente du travail (le salariat) et la vente des produits, ne sont pas déterminés par la nature du travail fourni. En effet, ces rapports ne sont pas limités à la production de travail ménager et d’élevage des enfants, mais s’étendent à toutes les productions effectuées par les femmes (et d’ailleurs aussi par les enfants) au sein de la famille : productions artisanales, commerciales, agricoles, quand elles sont femmes d’artisan, de commerçant, de paysan, services professionnels divers quand elles sont femmes de médecin, d’avocat, etc. En France une femme adulte sur dix est officiellement recensée en 1970 comme « aide familiale » : travailleuse sans salaire.

Par ailleurs, les biens et services domestiques eux-mêmes, produits par les femmes, ne sont pas différents en nature d’autres biens et services produits et consommés dans la famille – par exemple la production de nourriture pour l’autoconsommation – qui sont, à la différence du travail domestique, considérés comme productifs : pris en compte dans l’évaluation du revenu national, et donc dotés de valeur.

Enfin, les services domestiques peuvent être achetés sur le marché – ont une valeur – quand ils ne sont pas produits dans le cadre du mariage par des femmes-épouses.

La gratuité du travail ménager – ce *rapport de production particulier* – ne dépend pas de sa nature puisque lorsque les femmes fournissent ce travail hors de la famille, il est rémunéré. Le même travail prend donc de la valeur – est rétribué – dès lors que la femme le fournit à des individus avec qui *elle n'est pas mariée.*

On doit donc en conclure que la *non-valeur* de ce travail est induite institutionnellement par le contrat de mariage et que le contrat de mariage est un contrat de travail. Plus précisément c'est un contrat par lequel le chef de famille – le mari – *s'approprie* tout le travail effectué dans la famille puisqu'il peut le vendre sur le marché comme le sien propre, comme dans le cas de l'artisan ou de l'agriculteur. Inversement le travail de la femme est sans valeur parce qu'il ne peut pas être porté sur le marché, et il ne peut l'être en raison du contrat par lequel sa *force de travail* est appropriée par son mari. Cependant, le tiers environ des femmes mariées travaillent à l'extérieur. On constate que ceci va de pair avec l'extension de la production industrielle – et donc du salariat – et la diminution de la production familiale, artisanale ou commerciale. Dès lors que la production destinée à l'échange (au marché) est effectuée hors de la famille, sur le mode du salariat, dès lors que l'homme ne vend plus un produit mais son travail, la production marchande ne peut plus incorporer le travail gratuit des femmes. Celui-ci ne peut plus être utilisé que dans la production destinée à l'autoconsommation : la production de services domestiques et d'élevage des enfants.

Quand les femmes-épouses travaillent à l'extérieur, elles sont néanmoins tenues d'effectuer le travail ménager. Apparemment toute leur force de travail n'est pas appropriée puisqu'elles en divertissent une partie pour leur travail salarié. Mais, travaillant, elles s'entretiennent elles-mêmes. Si on avait pu, avec une certaine dose de mauvaise foi, considérer le contrat de mariage comme un contrat d'*échange* : travail ménager contre entretien, l'illusion disparaît quand les femmes-épouses gagnent elles-mêmes leur vie. Le caractère *gratuit* du travail ménager est non pas moins, mais plus marqué encore.

Cependant, il semble que l'on passe d'un mode d'appropriation à l'autre suivant que la femme a un travail salarié ou non. Dans l'un c'est la *force de travail* entière qui est appropriée, et ceci dicte la nature du travail de la femme : si son mari est médecin, elle répondra aux clients, s'il est garagiste, elle tapera

les factures, etc., et dicte la nature des rapports de production dans lesquels elle travaille : sa dépendance économique, la non-valeur de son travail (car pour un même travail des femmes mariées à des hommes de fortune différente reçoivent un entretien différent). Dans l'autre, la femme récupère une partie de sa *force de travail* contre la fourniture d'un travail spécifique et précis, le travail ménager. En droit, toute femme peut choisir cette dernière forme : depuis 1946, la loi requérant l'autorisation maritale pour qu'une femme travaille au-dehors a été abolie. En fait la femme ne travaille qu'avec l'accord de son mari, et si celui-ci estime qu'il n'a pas besoin de tout le temps de son épouse. De même que l'appropriation entière, juridiquement notée sous la forme de la nécessité de l'autorisation maritale a disparu, l'*obligation* du travail ménager n'est nulle part notée comme telle dans les textes de loi. Ceux-ci prévoient seulement que la contribution de la femme aux « charges du ménage » peut consister en nature, si elle n'a ni dot ni revenu mais elle est inscrite négativement – si l'on peut dire – dans les prescriptions de mariage dans le sens où le manque à remplir cette obligation est sanctionné. L'une de ces sanctions est le divorce.

Dans l'intervention judiciaire, qu'elle soit intervention du juge des enfants, de l'assistance sociale ou du tribunal, qu'elle résulte en un divorce ou en une mise sous tutelle de la famille, nous voyons révélées en clair les obligations officielles du mariage et en particulier les obligations différentielles pour le mari et pour la femme, précision et différentiation qui contrastent avec la formulation vague et apparemment réciproque des devoirs respectifs des conjoints (où l'apport en « nature » de la femme et l'apport en argent du mari sont présentés comme deux contributions égales en valeur et équivalentes quant au statut qu'elles engendrent).

Il est clair que la situation défavorisée des femmes sur le marché du travail et la discrimination qu'elles subissent sont la conséquence – et non la cause comme certains voudraient nous le faire croire[3] – du contrat de mariage tel que nous l'avons décrit. Cette position est maintenant partagée par les plus avancées des commissions syndicales féminines (Laot 1981).

Si l'on admet que le mariage donne lieu à l'exploitation des femmes, il faut penser qu'elles doivent être soumises à des pressions pour y entrer. Ces pressions, bien sûr, sont de plusieurs ordres : culturel, relationnel-affectif, et matériel-économique, et on peut penser que ces dernières ne sont pas les plus importantes. Cependant, même si elles ne sont pas vécues subjectivement comme telles, ces pressions existent objectivement et peuvent être mesurées par la distance séparant le niveau de vie qu'une femme peut attendre de l'état de

célibat et celui qu’elle peut attendre de l’état de mariage. On est en face d’un paradoxe : d’une part le mariage est le lieu – institutionnel – d’une exploitation pour les femmes, d’autre part, précisément en raison de cette exploitation, leur situation potentielle (celle de toutes les femmes et pas seulement celle des femmes effectivement mariées) est si mauvaise que le mariage est encore la meilleure carrière – économiquement parlant – pour elles. Si une situation initiale ou potentielle est mauvaise, l’état de mariage ne fait ensuite qu’aggraver cette situation, *et renforce donc sa propre nécessité*. Les pressions économiques, c’est-à-dire l’écart entre le niveau de vie indépendant virtuel et le niveau de vie « marié », ne font que s’accroître. Des entretiens avec des femmes de la petite et moyenne bourgeoisie le confirment : en se mariant, les femmes abandonnent souvent leurs études ou leur travail ; parfois même – car ce modèle « américain » se répand en France – elles abandonnent leurs propres études pour financer, par un travail sans avenir, celles de leur mari, et arrêtent de travailler quand celui-ci a son diplôme. Si, rarement, elles continuent à travailler, c’est au prix de sacrifices énormes, malgré lesquels elles n’ont pas la même disponibilité pour leur travail – et en conséquence les mêmes possibilités de promotion qu’elles auraient eues si elles n’avaient pas, en plus d’elles-mêmes, un mari et des enfants à entretenir matériellement. Dix ans après le début du mariage, celui-ci est encore plus nécessaire qu’avant, car pendant qu’elles perdent du terrain ou stagnent sur le marché du travail, le mari progresse d’autant plus qu’il n’a pas les charges du ménage. Cette exemption du travail ménager n’est pas le fait de maris particuliers, elle est générale, elle est même considérée comme la norme : la journée de travail « normale » est celle d’un individu exempté de la tâche de son entretien matériel. Mais pour être une norme, cette exemption n’en est pas moins rendue possible uniquement grâce à l’assomption exclusivement féminine des tâches ménagères. Ce n’est évidemment pas à la carrière des autres hommes que celle du mari doit être comparée, mais à celle qu’il aurait eue étant célibataire, ou mieux, devant partager toutes les tâches ménagères, y compris l’élevage des enfants. Ce double *processus* est particulièrement évident dans le cas où la femme a abandonné ses études pour financer celles de son mari. Dans ce cas, partis tous les deux d’une situation sensiblement égale (si on ne tient pas compte de la discrimination), le mariage amène une mobilité descendante de la femme et au contraire une mobilité ascendante de l’homme qui se conjuguent pour creuser un écart considérable entre les possibilités économiques des deux. Toutes ces hypothèses ont été, depuis, confirmées par des travaux empiriques (de Singly 1987).

Ainsi on peut dire que le mariage crée pour les femmes les conditions de sa propre reproduction. L'état de mariage incite objectivement à son maintien ou, si une union particulière se termine, au remariage. À ce sujet les statistiques sont particulièrement ambiguës ou plutôt d'interprétation difficile. On constate que les femmes divorcées travaillent plus souvent que les femmes mariées. Ceci peut confirmer que les conditions économiques – l'absence d'un revenu indépendant notamment – incitent à ne pas divorcer. Mais inversement beaucoup de femmes commencent à travailler précisément parce qu'elles divorcent au moment où la décision est prise, bien avant que le jugement ne soit prononcé, ce qui explique qu'elles soient à ce moment enregistrées comme « travaillant ». Et l'exercice d'un métier permettant à certaines d'envisager le divorce quand d'autres dans la même situation, mais sans métier, font « aller » leur mariage, on peut penser que nombre de femmes divorcées ou en instance de l'être, abordent le marché du travail en catastrophe (comme les veuves d'ailleurs) : sans qualification, sans expérience de travail, sans ancienneté, elles se trouvent reléguées dans les emplois les moins bien payés. Cette situation contraste souvent avec le niveau honorable de leurs études, les carrières qu'elles envisageaient ou pouvaient envisager avant leur mariage, la position sociale de leurs parents, et non seulement la position sociale originelle de leur mari mais surtout celle qu'il a atteinte cinq, dix, vingt ans après le mariage, au moment du divorce. De surcroît, sur leur salaire, elles ont en général des enfants à entretenir, non seulement matériellement comme avant le divorce mais aussi financièrement, ce qui est nouveau. Une femme de la moyenne bourgeoisie, divorcée, avec quatre enfants à sa charge, dit : « J'ai un petit métier que je devrais avoir quand on a vingt-deux ans… et j'en ai quarante. » On peut penser que pour cette majorité de femmes le contraste entre leur niveau de vie de mariage et leur niveau de vie de divorce, qui pourtant *découle* de leur état marié, ne fait que redoubler les pressions au mariage, en l'occurrence au remariage. Depuis que j'ai écrit cet article, les travaux de Lenore Weitzman (1985) ont confirmé que le niveau de vie des divorcés un an après le divorce, tombe de 40 % pour les femmes et s'élève de 70 % pour les hommes.

La charge des enfants est l'aspect de l'état de divorce qui éclaire le plus le mariage et en même temps confirme la continuation du mariage après le divorce. Cette charge, assumée par la femme, confirme l'hypothèse de l'appropriation du travail de la femme par le mari, mais de plus elle fait entrevoir ce qui est moins évident : que cette appropriation, caractéristique du mariage, persiste après que celui-ci est rompu. Ce qui nous permet d'avancer que le divorce n'est pas le

contraire du mariage, ni sa fin, mais un avatar, une transformation du mariage.

Au moment du mariage cette appropriation est légalement voilée ; elle est un fait de coutume principalement en ce sens que, quoiqu'elle soit contenue par un cadre juridique, celui-ci est d'une part vague, d'autre part inutilisé sinon inutile. Il n'entre en action que précisément quand le mariage se termine. Alors même, l'intervention judiciaire n'a pas pour objet manifeste de faire peser toute la charge des enfants sur la femme, ni d'en exempter totalement le mari. Elle le permet plutôt, et plutôt par omission que par une action positive. Celle-ci existe cependant mais son guide officiel est l'« intérêt de l'enfant ». Officieusement (action négative) la garde des enfants est considérée comme un privilège et même une compensation pour les femmes, mal loties par ailleurs. Toute une mise en scène a pour but de dresser les conjoints l'un contre l'autre, de faire peser des incertitudes quant à l'issue du combat, et d'ériger la garde des enfants en enjeu de ce combat, mise en scène au terme de laquelle, celle (celui) qui obtient la garde des enfants considère avoir remporté une victoire. Bien entendu il n'est jamais question de leur entretien – de leur charge – mais seulement de leur « garde » – notion juridique qui dénote officiellement la responsabilité civile, et officieusement le droit d'en jouir comme d'une propriété. Officiellement encore la charge est répartie entre les deux parents. Dans les faits les femmes ont toujours la garde des enfants jeunes. Leur revenu après le divorce est toujours très inférieur à celui de leur mari. Les pensions fixées par le tribunal sont toujours dérisoires. La contribution financière de la femme est nécessairement supérieure en valeur absolue à celle du mari, ce qui, compte tenu de son revenu inférieur, représente une valeur et un sacrifice *relatif* beaucoup plus grand pour elle. De toute façon, le plus souvent, les pensions ne sont jamais versées. Mais même en restant dans le cadre officiel – dans l'hypothèse où elles sont versées – les pensions ne prennent jamais en compte l'entretien matériel : le temps et le travail de la femme.

Ainsi, à la fois par des actions positives : l'attribution de la garde à la mère, la fixation d'une pension dérisoire, et par des actions négatives : l'omission de veiller à ce que les pensions soient versées, le tribunal consacre la responsabilité exclusive des femmes. Que ses guides officiels ne soient que des prétextes pour parvenir à ces résultats est prouvé par le fait que l'*intérêt de l'enfant* ne commande impérativement que celui-ci soit confié à sa mère, qu'elle soit pauvre, « immorale » ou malade, que tant qu'il nécessite un travail d'entretien important : tant qu'il y a des couches à laver, des biberons à donner, des courses à faire pour lui, etc. Dès que l'enfant a atteint quinze ans la Cour regarde

généralement son père avec plus de faveur que la mère : elle ne saurait lui donner autant d'avantages que le père, plus riche (et pour cause). Un enfant confié à sa mère jusqu'à cet âge peut alors être redonné au père, toujours en considération de son intérêt ; mais cet aspect de l'intérêt de l'enfant – la richesse du parent – n'a curieusement pas joué quand l'enfant était plus jeune, son intérêt étant alors d'être langé par sa mère (et non par son père ou une personne *payée* par lui). Objectivement, l'« intérêt de l'enfant[4] » a contribué à appauvrir sa mère, à enrichir son père, et à créer ainsi les conditions dans lesquelles son intérêt ultérieur est de revenir à son père.

De cela on peut tirer deux conclusions : comme pendant le mariage le travail d'élevage des enfants est assuré, et considéré comme devant être assuré, par la femme *gratuitement* (comme pendant le mariage le mari est exempté de cette charge) ; de plus l'entretien financier des enfants, assuré par les deux conjoints ou par le mari seul pendant le mariage, est désormais assuré *exclusivement* (ou à peu près) par la femme.

En revanche la femme n'a plus à subvenir à l'entretien matériel de son mari. Ceci jette une lumière particulière sur le contrat de mariage. En effet, en comparant l'état de mariage avec l'état – aussi bien officiel que réel – de divorce, on voit que la charge matérielle des enfants est dans les deux cas le « privilège » de la femme ; et que le mariage, par rapport au divorce, consiste donc en l'échange de l'entretien matériel du mari par la femme contre une participation du mari à l'entretien financier des enfants.

Cette approche du divorce force peut-être à compléter la théorie du mariage dont elle est issue.

En effet, si on peut considérer que le mariage réalise l'appropriation du travail de la femme-épouse, la situation des femmes mariées qui travaillent au-dehors fait penser que cette appropriation globale peut être transformée en une appropriation partielle, et portant non plus sur un temps mais sur un travail spécifique, le travail ménager qui lui-même peut, à la limite, être remplacé par la fourniture d'un dû en argent[5]. Ce processus rappelle l'évolution du statut des esclaves entre l'Empire romain et le Bas Moyen-Âge, voire les Temps modernes. L'appropriation de la *force de travail* de l'esclave par le seigneur se transforme en appropriation partielle (la moitié du temps environ, trois jours de travail par semaine) (Bloch 1964) quand l'esclave devient « serf » et est « casé » : travaille pour le compte du seigneur sur une terre qu'il loue au seigneur pendant l'autre moitié du temps. Cette dette de temps elle-même devient une obligation de travail spécifique : la corvée, qui plus tard encore, peut être rachetée.

Cependant cette formulation est peut-être fausse dans la mesure où, à cette appropriation partielle, devrait correspondre une récupération partielle par la femme de sa *force de travail* : or elle paie la liberté de travailler au-dehors – d'avoir un revenu indépendant – du prix d'une double journée. On ne peut donc pas dire qu'elle récupère un temps ni une *valeur*. En revanche, elle sort partiellement d'un *rapport de production* caractérisé par la dépendance.

D'autre part, si le mariage en tant qu'état est bien caractérisé et distingué du divorce par ce « contrat » d'appropriation, mariage et divorce peuvent être considérés comme deux moyens d'aboutir au même résultat : attribuer collectivement la charge des enfants aux femmes, et en exempter collectivement les hommes.

Dans cette optique, non seulement l'état de mariage et l'état de concubinage, d'union libre, bref toutes situations dans lesquelles des enfants existent et sont élevés, présentent des caractéristiques communes et sont des formes différentes d'une seule et même institution, qu'on pourrait appeler Y. L'illégitimité – la situation de mère célibataire – en serait la forme extrême, la forme type aussi puisque la paire fondamentale – la dyade comme disent les sociologues – est le couple mère-enfant. Le mariage serait une des formes de Y, forme dans laquelle, à cette paire et à cette relation fondamentales, est ajouté pendant le mariage un homme qui temporairement participe à l'entretien financier de l'enfant et en retour s'approprie la force de travail de la femme.

Cette vue rejoindrait celle des anthropologues qui, critiquant Murdock (1949), trouvent que la famille définie comme un trio et à partir du couple des parents considérés comme dyade de base, n'est pas universelle alors que l'association mère-enfant l'est, et apporterait un élément nouveau à l'étude des sociétés occidentales où il est généralement tenu pour acquis que la famille est *patrifocale*[6]. Élément nouveau mais non contradictoire : car si la famille en tant que lieu de production des enfants peut être envisagée comme matrifocale même dans nos sociétés, il n'en reste pas moins qu'en tant qu'unité de production économique (pour le marché ou pour l'autoconsommation), elle est bien définie, comme au temps des Romains (Engels 1884, 1972), comme l'ensemble des parents et serviteurs qui donnent un travail à un chef : un père.

En allant plus loin l'état de mariage-avec-enfants apparaît comme la conjonction, le point de rencontre de deux institutions : d'une part l'institution de la responsabilité exclusive des femmes vis-à-vis des enfants, d'autre part l'institution de l'appropriation de la *force de travail* de la femme par le mari.

En effet, si on considère seulement le mariage, on peut avoir l'impression que

la charge des enfants – leur entretien – qui ne se distingue pas de l’entretien matériel du mari par la femme, qui est effectué sur le même mode – celui de la fourniture gratuite de travail contre l’entretien financier –, participe et découle de l’appropriation de la force de travail de la femme par le mari.

Tant qu’il existe deux parents on peut postuler que les enfants, comme la règle juridique l’impose, sont leur propriété, leur jouissance et leur responsabilité *communes*. Dans ce cas, dans le mariage, la moitié du travail d’entretien des enfants est appropriée par le mari-père, et continue de l’être après le divorce. Mais les enfants n’ont pas toujours deux propriétaires. En l’absence de père leur entretien par la mère, ou même la moitié de cet entretien, ne bénéficie plus de toute évidence à un homme en particulier. D’ailleurs même dans le mariage ou le divorce on peut douter que les parents soient les *seuls* – à l’exclusion de la société dans son ensemble – bénéficiaires des enfants et en conséquence qu’il faille considérer le mari-père comme le seul bénéficiaire de la moitié du travail d’entretien des enfants et, puisqu’il ne l’accomplit pas, comme le seul appropriateur du travail de sa femme. Dès lors il faut considérer l’élevage des enfants séparément du travail familial (ménager ou non) de la femme, et traiter la responsabilité exclusive des femmes vis-à-vis des enfants comme une institution relativement autonome par rapport au mariage.

Dans cette optique, les liens entre le mariage et le divorce apparaissent légèrement différents de ce qu’il en avait été dit au début. En effet, l’appropriation du travail de la femme par le mari cesse – en partie seulement ou totalement selon que l’on considère qu’il reste bénéficiaire des enfants (et de leur entretien) ou non – dès lors que le mariage prend fin. Dans ce sens il n’y a pas continuation du mariage dans le divorce. En revanche, la situation de divorce, dans laquelle la charge des enfants entre pour une grande part, constitue une forte incitation économique au remariage pour les femmes.

Quand il y a des enfants, leur charge matérielle continue après le divorce de peser exclusivement sur les femmes et elle est redoublée par la charge financière. Cependant, au lieu de considérer que cela manifeste la continuation de l’appropriation du travail de la femme par le mari, il semble maintenant plus juste de dire que cela représente une nouvelle forme de la responsabilité exclusive des femmes vis-à-vis des enfants, qui préexiste au mariage, dure pendant le mariage et y survit. Cette responsabilité peut être définie comme l’exploitation collective des femmes par les hommes, et corrélativement, l’exemption collective des hommes de l’élevage des enfants. Sur cette appropriation collective se greffe l’appropriation individuelle du travail d’une

femme par son mari. La première provoque la seconde ou les conditions de la seconde – incite au mariage – puisque le mari, s'il s'approprie la *force de travail* de sa femme, participe en revanche à son entretien financier et à celui des enfants, et « allège » ainsi le fardeau de la femme ou endosse en partie une responsabilité dont il est socialement (dans l'hypothèse de l'exemption collective des hommes) exempté.

Ou, en d'autres termes, son exemption institutionnelle lui permet d'exiger contre sa participation à l'entretien financier des enfants, la totalité de la force de travail de sa femme.

De ce qui précède, il devrait être clair à ce point que l'expression « paire fondamentale » employée à propos du couple mère-enfant ne désigne pas d'abord une association d'individus mais essentiellement un système de rôles et d'obligations : une formation sociale. De surcroît cette formation sociale est le résultat empirique – en termes d'associations d'individus physiques – d'une structure d'exploitation : le système politique patriarcal. Le terme « matrifocal » n'est donc pas utilisé ici dans son acception sociologique courante – qui, si elle ne dénote pas, au moins connote une situation symétrique, inversée et équivalente de la situation patrifocale, et qui laisse à penser que la mère, dans cette situation, est investie, ou *peut l'être,* des rôles, pouvoirs et prérogatives sociales du « chef de famille ».

Au contraire, loin de s'opposer, de répondre à, de contrebalancer la structure patrifocale, la matrifocalité en est un des volets, en est partie intégrante. Elle n'est pas seulement une autre forme, collective cette fois, de l'exploitation des femmes. Elle n'est pas une forme alternative à la forme patriarcale patrifocale : elle va de pair avec celle-ci, elle en est une condition. En effet on a vu qu'on ne pouvait comprendre le mariage et l'exploitation qui s'y déroule sans prendre en compte la responsabilité exclusive des femmes vis-à-vis des enfants, sans prendre en compte donc non seulement l'existence et la situation réelle des paires mère-enfant mais aussi leur existence virtuelle. Ainsi cette paire est-elle en quelque sorte inscrite en *négatif* (ou en filigrane) dans tout mariage concret. Ceci suffit à invalider la thèse de la symétrie potentielle. Leur liaison organique rend ce type d'association fondamentalement dissymétrique. En effet si, comme on l'a montré plus haut, l'appropriation du travail domestique ne prend place que sur fond de charge des enfants, cette charge en retour doit être et est rendue insupportable – impossible à supporter matériellement – pour une femme seule, de sorte à rendre *nécessaire* la contribution financière d'un homme : le mariage. L'association mère-enfant ne constitue donc pas une famille ou un type de

famille mais, dans sa virtualité, une condition, et dans sa réalité, une des modalités, de la seule famille : la famille patriarcale patrifocale. La misère qui accable les paires concrètes mère-enfant n'est pas un accident remédiable ou une injustice réparable. Elle est nécessaire, organisée, inévitable et constitutive du système. L'existence de ces paires est inséparable de leur condition misérable. De même qu'elles doivent exister, virtuellement et réellement, pour permettre l'exploitation dans le mariage, elles doivent être misérables pour alimenter celui-ci.

Il est donc inconcevable que, toutes choses étant égales par ailleurs – c'est-à-dire en l'absence de bouleversements du système – celui-ci permette à ces paires d'exister dans des conditions de non-misérabilité puisqu'alors elles ne serviraient pas leur fin.

Enfin cet essai montre – ou tente de montrer – que non seulement le couple conjugal, mais aussi le couple mère-enfant représentés par l'idéologie dominante comme des associations présociales, apolitiques, « biologiques », « naturelles », sont tous deux des associations fondées sur et réalisant des exploitations inextricablement reliées. Une analyse qui dévoile la réalité politique que recouvre cette idéologie, donc en révèle les finalités, permet aussi d'en comprendre la nécessité historique et d'expliquer entre autres choses la force de prolifération et l'omniprésence tant extérieure qu'intériorisée des images de la « mère à l'enfant ». Elle devrait aussi permettre de mieux démasquer toutes les tentatives de rapiéçage, de rhabillage de cette idéologie, et d'en mieux déjouer les pièges – pièges tendus autant et plus par les nostalgies et culpabilités engendrées par l'intériorisation de l'obligation que par la propagande extérieure.

1. Publié sous le titre « Mariage et divorce, l'impasse à double face », dans *Les Temps modernes,* mai 1974.

2. *Shall we dance* (« L'entreprenant M. Petrov », scénario de A. Scott, avec Ginger Rogers et Fred Astaire, 1937).

3. La thèse de Blood et Wolfe, par exemple, est qu'il n'existe pas de modèle, encore moins de loi, patriarcale. Si les femmes font plus le ménage que les maris c'est qu'elles disposent de plus de temps pour le faire et les maris de moins de temps parce qu'ils travaillent au-dehors (!). Et si les femmes ont moins de poids dans les décisions c'est parce que, ne travaillant pas au-dehors (avec la compensation d'avoir plus de temps libre pour faire le ménage), elles jouent un rôle moins important dans l'économie du ménage.

4. Fiction juridique, comme il est clair d'après le résultat qu'il entraîne, et au départ même, dans la mesure où ce sont des juges, et non des enfants qui en parlent.

5. Quand la femme, par exemple, rachète son obligation en payant sur son salaire une nourrice, une crèche, etc.

6. « Patrifocale » signifie centrée sur le père et dénote un type de famille, comme la famille occidentale, où la femme va habiter au domicile du mari et où celui-ci est le personnage central ; « matrifocale » signifie centrée sur la mère et dénote un type de famille où le mari vient habiter chez la femme, ou, plus souvent, où le mari et père des enfants n'habite pas avec la femme et les enfants. Il ne faut pas confondre ces termes

avec « patrilinéaire » et « matrilinéaire » qui concernent la dévolution du nom et des biens : la lignée par laquelle passe l'héritage au sens large.

Les femmes dans les études de stratification[1]

Dans les dernières dix années, une attention croissante a été portée à la place des femmes dans la stratification sociale et dans les études consacrées à celle-ci. Watson et Barth (1964), puis Archer et Giner (1971) notent que dans ces études la famille est considérée comme une « unité solidaire de rang équivalent » et que la position de classe de la famille est déterminée nécessairement et suffisamment par le statut socio-économique du chef de famille. Enfin, Acker (1973) relève quatre autres postulats implicites dans ces études, dont les plus importants sont :

- « Le statut de la femme est (tenu pour) égal à celui de son mari, au moins en termes de sa position dans la structure de classes, parce que la famille est une unité de rang équivalent. »
- « Que les femmes soient inégales par rapport aux hommes dans de nombreux domaines… n'est pas pertinent pour la structure des systèmes de stratification. »

On peut ajouter que ce dernier postulat de « non-pertinence » implique à son tour un postulat d'indépendance causale réciproque : les inégalités globales sont réputées sans influence sur l'« égalité » (postulée) des conjoints, et, inversement, les rapports des conjoints dans le couple, puisqu'ils sont réputés égaux, ne peuvent être la cause des inégalités globales.

Archer et Giner critiquent la non-prise en compte de la profession de la femme parce que celle-ci accroît les chances économiques de la famille, et gardent donc celle-ci comme unité de stratification. Acker va plus loin. Elle dénonce : l'inconsistance que constitue la pratique de classer une femme d'après sa profession tant qu'elle est célibataire puis d'abandonner ce critère du jour où elle se marie ; le postulat de « l'unité de rang de la famille » c'est-à-dire de son homogénéité sociale, et ceci même quand la femme n'a pas d'emploi rémunéré.

Elle propose d'une part que la profession des femmes soit prise en compte pour leur classement, quel que soit leur statut matrimonial, d'autre part que le rôle des femmes sans emploi – celui de ménagère – soit considéré comme une occupation c'est-à-dire un métier et qu'on lui attribue un rang sur l'échelle socioprofessionnelle.

L'étude du traitement des femmes dans les études françaises de stratification révèle bien l'existence des mêmes postulats et sur ce point notre accord est entier avec les auteurs précités. Nous pensons cependant qu'il est insuffisant de traiter ces postulats comme des erreurs méthodologiques ou des biais idéologiques qu'il

suffirait de condamner et de corriger. Nous pensons qu'on peut les considérer et les analyser comme autant d'indices involontaires (par opposition à des analyses) d'une structure sociale cachée. En effet ces auteurs ont noté l'incohérence des critères utilisés pour le classement des femmes, et en particulier l'utilisation d'un double critère : la prise en compte de la profession pour les femmes célibataires et son abandon pour les femmes mariées. Mais ils n'ont pas prêté d'attention à ce que cet « abandon incohérent » révèle. Or il est fondé sur une dualité de critères dans la détermination de l'appartenance de classe. La profession, indice universel de la position de classe d'un individu, est, dans le cas des femmes et des femmes seulement, remplacée par un critère totalement hétérogène : l'alliance. Il ressort de ceci que les femmes sont intégrées à la description de la structure sociale non pas grâce à l'application des règles constitutives du concept de stratification sociale mais grâce à l'abandon de ces règles. Ceci à notre avis constitue la contradiction principale, et aussi, en conséquence, celle dont l'analyse doit se révéler la plus fructueuse.

Le concept de stratification est fondé sur deux postulats majeurs :

1. Toute société moderne est constituée de groupes hiérarchisés, que cette hiérarchie soit conçue selon un principe dichotomique – théorie marxiste, reprise par des auteurs non marxistes (Bottomore 1965) – ou comme une échelle continue (sociologie américaine).
2. Le principe de hiérarchisation de ces groupes entre eux et d'inclusion des individus dans ces groupes est la place dans le processus de production au sens large, c'est-à-dire incluant non seulement le rôle technique mais aussi le rapport de production au sens marxiste (comparable au « statut » dans la terminologie française : employeur, salarié, indépendant) et le rang dans la combinaison des deux. Ces trois critères sont combinés dans la profession ou plutôt la profession peut être analysée selon ces trois dimensions. Elle sert donc d'indicateur d'appartenance individuelle aux groupes socio-économiques hiérarchisés. Ceux-ci sont généralement rassemblés en des catégories larges pour lesquelles le terme de « classes » est employé par les auteurs tant marxistes que non marxistes.

Nous parlerons donc ici de profession pour désigner l'indicateur de position hiérarchique individuelle, et de classes pour désigner les groupes hiérarchisés constitutifs de la structure sociale dont l'ensemble forme le système de stratification sociale ou système de classes. Nous emploierons aussi le terme de rapport de production parce qu'il dénote explicitement une classe structurelle dans un système économique précis tandis que le terme de position désigne

d'abord un degré sur un continuum de prestige et de revenu.

L'indicateur universel de classement des individus et de détermination de leur appartenance de classe est la profession. C'est le seul utilisé pour classer les individus hommes, l'hypothèse de départ étant que tous les hommes occupent une place quelconque dans la production. Dans toutes les sociétés modernes une bonne moitié des femmes ne « travaille pas », c'est-à-dire n'a pas d'emploi rémunéré. Ces femmes sont recensées comme « sans profession ». Cette catégorie est utilisée dans les études sur l'activité, mais n'est pas utilisée dans les études sur la stratification sociale.

Comment alors ces études considèrent-elles les femmes, et inversement, comment les femmes apparaissent-elles dans ces études ?

Pierre Naville tient pour synonyme de la structure de classes la répartition professionnelle de la population active exclusivement, excluant ainsi des classes tous les individus sans emploi rémunéré et donc toutes les femmes au foyer (Archer et Giner 1971). A. Girard (1961) va plus loin et égale la structure de classe à la répartition professionnelle de la population active masculine exclusivement, éliminant cette fois non seulement les individus sans emploi et les femmes au foyer mais toutes les femmes. Chez Naville la population active est décrite sans distinction de sexe, avec l'implication que les femmes « actives » sont à parité avec leurs collègues masculins, qu'elles soient mariées ou célibataires. En revanche dans la pratique la plus courante c'est la profession – et non le statut matrimonial – des femmes qui est laissée de côté. Leur *position propre*, c'est-à-dire le fait d'avoir un métier, et celui-ci plutôt qu'un autre, ou le fait de ne pas en avoir, ne sont pas pris en compte dans la détermination de leur appartenance de classe.

Nous illustrerons cette pratique par deux études exemplaires à ce point de vue. L'une nous est bien connue car nous y avons participé, l'autre est un classique de la littérature française en matière de stratification sociale.

La première dont l'objectif essentiel est de recenser les possessions patrimoniales d'un échantillon de travailleurs « indépendants » a aussi pour objectif secondaire de mesurer l'homogénéité sociale des couples et des fratries et en particulier la mobilité relative des frères et sœurs. Les catégories socioprofessionnelles utilisées sont les dix grandes catégories de l'Insee, regroupées pour l'analyse en trois grandes « classes » : supérieure, moyenne et inférieure. La population enquêtée est par définition mariée et comprend 10 % de femmes. En conséquence 90 % des conjoints d'enquêtés sont des femmes, et 10 % sont des hommes.

Les 10 % d'enquêtées femmes sont classées d'après leur profession, comme les enquêtés hommes. Leurs maris, les 10 % de conjoints hommes, sont également classés d'après leur profession. En revanche, l'appartenance de classe des conjoints femmes des enquêtés hommes est déterminée en fonction de deux critères utilisés non pas complémentairement mais alternativement : les femmes ayant un emploi sont classées d'après leur profession, tandis que celles sans emploi sont classées d'après la profession de leur mari.

D'autres individus sont classés : les frères et sœurs de l'enquêté·e et les frères et sœurs du conjoint, dans le but d'évaluer la mobilité comparée des individus à l'intérieur des fratries. Les frères, tant de l'enquêté·e que du conjoint, sont classés d'après leur profession. Mais en ce qui concerne les sœurs, tant de l'enquêté·e que du conjoint, le critère de classement varie selon qu'elles sont célibataires ou mariées. Leur classe est déterminée par leur profession si elles sont célibataires, mais par la profession de leur mari si elles sont mariées.

Dès maintenant deux remarques s'imposent : toutes les femmes de l'enquête sont traitées d'après un double critère ; mais toutes les femmes de l'enquête ne sont pas traitées selon les mêmes deux critères.

Il y a donc trois problèmes à considérer : celui de la dualité des critères appliqués à une partie de la population féminine ; celui de la dualité des critères appliqués à l'autre partie de la population féminine ; celui de la mise en relation de ces deux systèmes doubles.

Si on commence par le dernier, peut-être le moins important de ces problèmes, à quelle image globale de la stratification aboutit la double dualité des critères, c'est-à-dire la comparaison d'une population classée d'après deux critères hétérogènes avec une autre population classée d'après deux autres critères hétérogènes mais différents des premiers ?

Nous nous limiterons, par souci de clarté, aux fratries de femmes :

- Fratries de femmes-« enquêtées » : La position propre (profession) des femmes enquêtées est comparée à : a) la position propre de leurs frères ; b) la position propre de leurs sœurs célibataires ; c) la position par alliance (profession du mari) de leurs sœurs mariées.
- Fratries de femmes-« conjoints » : les positions hétérogènes de leurs frères et sœurs (cf. a), b), c), supra) sont comparées : soit si elles ont un emploi à leur position propre, soit, si elles n'en ont pas, à leur position d'alliance c'est-à-dire à la position de leur mari.

On peut se demander ce que recouvrent les taux d'homogénéité sociale des fratries et les indices de mobilité ainsi calculés. Une description n'a que la valeur

de ses définitions de départ mais en a au moins la valeur, pour autant cependant qu'elle les garde : que l'on compare des choses comparables, et que l'on n'additionne pas des choux et des carottes.

Mais la cohérence dans le traitement de la population des femmes enquêtées et conjointes, d'une part, et de la population des femmes sœurs, d'autre part, aurait-elle sauvé l'enquête ? Non, car on serait passé d'une double dualité à une dualité simple. En effet, le traitement des sœurs tombe sous le coup de la critique de Acker : seules les femmes célibataires sont classées selon leur profession, les femmes mariées étant classées, qu'elles aient un emploi ou non, d'après la profession de leur mari. En revanche les femmes conjointes sont traitées d'une façon satisfaisante pour Acker, puisque leur profession, quand elles en ont une, est prise en compte. En effet les deux critiques principales de Acker sont que : beaucoup de femmes n'ayant pas d'homme (pour leur donner une classe) il faut bien alors considérer leur profession ; dans ces conditions il est illogique, l'ayant considérée quand elles étaient célibataires, de ne pas tenir compte de leur profession quand elles sont mariées. L'implication de ceci est que si aucune femme mariée n'avait de profession il serait alors moins illégitime, sinon légitime, de lui assigner la classe de son mari.

Or du point de vue de la cohérence de la description, le problème n'est pas résolu par la prise en considération de la profession des femmes mariées. Certes cela élimine une différence dans le traitement de la population féminine : les femmes mariées sont comme les célibataires classées selon leur profession, mais cela ne les élimine pas toutes. Ainsi dans cette étude la population des femmes conjointes, pour laquelle la profession est prise en compte, n'est cependant pas traitée de façon cohérente, puisque certaines (ayant un emploi) sont classées par leur position propre et d'autres (sans emploi) sont classées par la position de leur mari.

Donc non seulement toutes les femmes conjointes ne sont pas classées de la même façon mais dans son ensemble la population des femmes est traitée différemment, par une double critériologie, de la population des hommes à laquelle un seul critère, celui de la position propre, est appliqué.

L'unité de stratification étant la famille, il est rarement procédé à des comparaisons entre conjoints, jugées inutiles. Par ailleurs voudrait-on les faire qu'elles seraient impossibles, puisque précisément en vertu du dogme de l'homogénéité de rang de la famille, la classe du mari est automatiquement attribuée à la femme, et qu'il n'y a pas lieu de comparer des positions qui sont semblables par définition.

Cependant certaines directions d'études sont basées sur cette comparaison au moins en théorie. Le concept d'homogamie par exemple est par définition la mesure de la distance – et en particulier de la distance socio-économique – entre les conjoints. Pour procéder à cette mesure il semble indispensable d'évaluer au préalable les positions à comparer, celle de la femme et celle du mari. Mais même cette nécessité peut être contournée.

Dans *Le choix du conjoint*, A. Girard mesure l'homogamie d'origine par la distance entre la classe du père du mari et la classe du père de la femme. Mais pour mesurer l'homogamie au moment du mariage, c'est-à-dire la distance entre les positions propres des conjoints, il compare la position de classe du mari et la position de classe du *père* de la femme (Girard 1964). Comme il le reconnaît lui-même, « la situation sociale étant définie par la profession, il faudrait en toute rigueur comparer la profession des conjoints. » Mais, ajoute-t-il, « un grand nombre de femmes n'exercent pas de profession ou n'en exercent une qu'à titre provisoire avant leur mariage. Aussi bien est-il *préférable* [2] de considérer la profession de leurs pères. » On peut se demander ce que signifie ici « préférable ». Doit-on comprendre que, quand une caractéristique, dans ce cas la profession, n'est pas un bon indicateur de la dimension à mesurer, dans ce cas la position propre d'une femme, on est fondé à abandonner la dimension pour garder l'indicateur, quitte à procéder à une substitution de personnes ? À y regarder de plus près cependant il ne s'agit pas d'une faute méthodologique mais d'un choix théorique : « le milieu dont sont issues les femmes étant plus *significatif* [3] que leur profession », à ceci près que la théorie justifiant ce choix, et la dimension par rapport à laquelle la profession du père est « plus significative », ne sont pas mentionnées. La profession du père n'est pas « plus significative » pour les maris puisque c'est leur position propre qui est évaluée. Quelque chose fait que l'origine sociale est plus significative pour la femme, aux yeux de Girard, tandis que la position propre est plus significative pour le mari. Ce quelque chose mériterait discussion, ou au moins mention. Si l'indicateur « significatif » n'est pas le même pour les hommes et pour les femmes c'est qu'ils ne participent pas du même univers de signification. Or aucune justification du choix d'indicateurs différents, aucune explication des univers de signification auxquels il est implicitement fait référence, ne sont offertes. Au contraire, ces indicateurs hétérogènes sont présentés comme mesurant la même chose. On donne comme distance entre mari et femme la distance entre mari et beau-père.

Non seulement la distance entre les conjoints n'est pas mesurée, mais le choix des indicateurs retenus interdit toute comparaison de leurs positions propres ;

opératoirement le concept même de position propre de la femme n'existe pas. L'objectif théorique avoué est d'étudier les femmes comme membres des groupes sociaux et comme sujets de leurs rapports. Mais ces groupes sont définis *opératoirement* comme composés exclusivement d'hommes, et les femmes sont définies *opératoirement* comme médiatrices des rapports sociaux entre hommes et non sujets.

Ceci n'est pas spécifique de l'étude de Girard. De même que chez lui les maris sont comparés à leurs beaux-pères, dans l'étude précédente ce sont les frères qui sont comparés à leurs beaux-frères, et non à leurs sœurs, comme dans les études de mobilité sociale les pères sont comparés non à leurs filles mais à leurs gendres.

Ces deux derniers types de comparaison nous amènent au problème le plus important, celui des principes d'insertion des femmes dans les groupes sociaux et des implications théoriques des critères de détermination de l'appartenance de classe des femmes. Mais avant de discuter ce point en tant que tel, il nous faut en examiner les conséquences pour la mesure de la distance sociale entre les conjoints.

Les critiques du traitement des femmes dans le domaine de la stratification sociale trouvent choquante l'attribution à la femme de la classe du mari essentiellement quand celle-ci a une profession, en tant que ceci occasionne une distorsion dans les comparaisons possibles entre femmes et entre conjoints. Or on a vu plus haut qu'en ce qui concerne les comparaisons entre femmes la prise en compte de la profession des femmes ayant un emploi ne résout rien. Il en est de même en ce qui concerne les comparaisons entre conjoints. Ainsi dans la première étude examinée, à la différence de l'étude de Girard, certaines femmes sont classées d'après leur position propre, ce qui permet d'évaluer leur distance sociale par rapport à leur mari. Mais, comme les femmes sans emploi sont rangées dans la classe de leur mari, il en résulte que le fait pour une femme d'avoir une profession, *comme son mari,* l'éloigne de lui sur le plan du rang social, tandis que de ne pas avoir d'emploi, *à la différence du mari,* la rapproche de celui-ci.

Ainsi même quand la profession des femmes est prise en compte, l'attribution aux femmes sans emploi de la classe de leur mari fausse la comparaison entre femmes, et entre femmes et maris.

En attribuant systématiquement à la femme sans emploi la profession de son mari on occulte une variable dichotomique essentielle, le fait d'avoir ou non une indépendance économique. Ceci résulte du fait qu'une femme qui a un emploi,

généralement inférieur à celui de son mari, est rangée dans une classe moins élevée – *à mari égal* – qu'une femme sans emploi (qui est rangée dans la classe de son mari). Mais surtout une femme qui travaille, et généralement dans un emploi inférieur à celui de son mari, est considérée comme plus éloignée socialement de son mari qu'une femme sans emploi. Ainsi le fait d'être semblable au mari sur le plan de l'indépendance économique éloigne une femme de celui-ci. L'attribution à la femme sans emploi de la classe de son mari a donc pour effet non seulement d'occulter ce facteur mais d'en *inverser* le sens.

Ce qui est donc en question fondamentalement, c'est l'utilisation pour le classement des femmes mariées sans emploi, et parfois même avec emploi, d'un critère totalement étranger à la théorie de la stratification sociale, nommément le critère de l'association par alliance matrimoniale.

Les revendications des critiques portent sur la non-prise en compte de la profession des femmes mariées. Implicite dans cette critique est le postulat d'équivalence entre profession et position propre. Si l'on accepte ce postulat, on doit conclure que les individus sans profession n'ont pas de position propre, et sont donc ininsérés et ininsérables dans le système de stratification. Mais, si on ne peut se résigner à admettre l'inexistence sociale d'une partie de la population, il faut conclure au contraire que le fait de ne pas avoir de profession constitue en soi une position spécifique qui est la position propre des individus dans cette situation.

En conséquence la même critique qui est faite au traitement des femmes ayant un emploi, la non-prise en compte de leur position propre, s'applique aux femmes sans emploi.

Or la position propre des femmes sans emploi n'est pas prise en compte, c'est-à-dire n'est pas traitée comme une situation économique. Elle n'est pas non plus traitée comme absence de position, rendant en rigueur impossible leur rattachement à un groupe. À l'encontre de toute logique, elle est considérée comme une raison nécessaire et suffisante pour attribuer à ces femmes, et sans autre forme de procès, la classe de quelqu'un d'autre.

On a vu que la structure de classes est le plus souvent égalée à la répartition professionnelle de la population active masculine, au mieux de la population active totale. Aucune femme dans le premier cas, aucune femme au foyer dans le deuxième, n'est comprise dans cette structure sociale. Opératoirement donc les classes ne comprennent que peu ou prou de femmes.

Cependant il est admis par le profane comme par le scientifique que les femmes, sans être dans les classes, ne sauraient pourtant être ailleurs. Le concept

de système de classes ou système de stratification est exhaustif en ce sens qu'il est censé épuiser la totalité d'une société concrète. Cette ambition n'est jamais contestée même par ceux qui critiquent des traits spécifiques du concept ou la critériologie utilisée. Jackson par exemple mentionne le problème posé par la catégorisation des « secteurs dépendants de la population tels que les vieux, les jeunes et les femmes mariées » (Jackson 1968). Pour lui, « classer ceux qui sont en dehors du marché du travail (*work force*) dans un système de stratification basé sur des catégories professionnelles industrielles présente des difficultés ». Mais à n'en pas douter il conçoit ces difficultés comme d'ordre purement technique, car leur reconnaissance ne le conduit ni à proposer un système de stratification fondé sur des critères applicables à l'ensemble de la population, ni à récuser la prétention à la globalité d'un système de classification manifestement partiel puisque, de son propre aveu, il ne concerne qu'une partie de la population.

Au terme de cette analyse nous pouvons dégager plusieurs postulats implicites à l'étude de la stratification et qui s'ajoutent à ceux proposés au début :

- L'absence de profession est égalée à l'absence de position propre.
- L'alliance est considérée comme un critère valide de détermination de l'appartenance de classe quand il s'agit des femmes et des femmes seulement (aucun homme n'est classé par la profession de sa femme, même quand il est sans emploi).
- Ce critère l'emporte sur celui de la profession, toujours dans le cas des seules femmes puisque même les femmes ayant un emploi sont classées dans la classe de leur mari.
- L'alliance avec un homme fait participer une femme au rapport de production de son mari.
- La détermination de l'appartenance de classe par la position propre et sa détermination par l'alliance sont jugées équivalentes.
- Le rapport indirect à la classe établi par les sociologues est jugé équivalent du rapport direct.

Or, si, dans la réalité sociale, ne pas avoir de profession constitue une situation spécifique, de même le fait d'avoir un rapport indirect à sa place constitue une situation spécifique dans le domaine de la connaissance. Cette situation caractérise les femmes et les seules femmes. Elles constituent donc une classe sociologique[4] définie comme la catégorie dont l'appartenance de classe est déterminée indirectement et qui s'oppose à la classe sociologique des hommes définie comme la catégorie dont l'appartenance de classe est déterminée

directement. La position propre des femmes dans la sociologie est d'avoir une place dans le système de stratification médiatisée et conditionnée par une association personnelle.

Cette classe sociologique reflète et reproduit au niveau de la connaissance une classe sociale de même que la position qui détermine l'appartenance à cette classe sociologique reflète et reproduit une position économique réelle. En effet le rapport au monde économique des femmes sans emploi est bien un rapport médiatisé et non un rapport direct. Les femmes sans emploi ne sont pas dans le monde économique dont le fonctionnement détermine les critères de stratification sociale, le marché du travail, le système salarial-industriel. Elles ont cependant un rapport de production : une façon de gagner leur vie. Mais le mode de production dans lequel elles sont insérées n'est pas l'économie classique ou plutôt classiquement définie. Elles ne vendent ni leurs produits pour de l'argent ni leur travail pour un salaire. Elles donnent leur force de travail contre un entretien. Ainsi non seulement elles ne sont pas insérées *concrètement* dans le marché du travail mais elles ne sont pas non plus intégrées abstraitement dans le mode de production classique (salarial-industriel, capitaliste ou socialiste). Leur rapport de production spécifique est irréductible aux catégories d'analyse dérivées de l'étude de l'économie classique. Ce rapport fait partie d'un mode de production spécifique, différent de, et parallèle au mode salarial-industriel. L'existence de ce mode de production, décrit par Delphy (1970, dans ce volume) comme patriarcal, ignorée jusqu'à ces dernières années et niée depuis, commence seulement à être reconnue.

Le rapport de production spécifique des femmes mariées, qu'elles aient ou non par ailleurs un rapport de production classique c'est-à-dire un emploi rémunéré, est caractérisé par la dépendance.

C'est cette dépendance qui est à la base de l'attribution aux femmes de la classe de leur mari. Mieux, ce n'est qu'en tant que dépendantes que les femmes sont réputées appartenir à la classe de leur mari. S'étant servie de ce statut de dépendance pour classer les femmes dans la classe de leur mari, la sociologie s'empresse d'oublier cette position nécessaire, d'oublier qu'elle est le moteur et le critère qui lui a permis de rattacher une femme à une classe salariale-industrielle. Elle l'utilise et *doit* l'utiliser pour affirmer une communauté de classe entre mari et femme. Mais ceci fait, elle occulte les prémisses de son opération, n'en considère que le résultat, et traite cette communauté de classe comme le facteur prépondérant dans les relations du couple. Mieux cette soi-disant communauté de classe est avancée pour minimiser l'importance des

rapports de dépendance dans le couple. Les rapports des conjoints, en particulier les rapports de dépendance économique, sont toujours traités comme secondaires, la communauté de statut social étant censée l'emporter – en tant que trait plus global et donc plus déterminant pour la situation de l'individu – sur les disparités internes. Malheureusement cette « identité de statut » est fondée *nécessairement* et *exclusivement* sur la dépendance de la femme. La priorité réelle est donc inverse de la priorité postulée : non seulement le rapport de production qui constitue maris et femmes en classes patriarcales antagoniques l'emporte sur toute communauté de classe industrielle puisqu'il est antérieur chronologiquement et logiquement à celle-ci, mais il l'annule, puisque les femmes qui n'ont pas d'emploi sont par définition en dehors des classes industrielles. Certaines femmes sont cependant dans les classes industrielles, dans la mesure seulement où elles ont un emploi. Le fait, toutefois, que leur dépendance au mari est plus souvent choisie comme critère d'appartenance de classe que leur profession, constitue un indice, mais ce n'est pas le seul, que la classe patriarcale l'emporte sur la classe industrielle.

Ainsi les critères utilisés dans la détermination de l'appartenance de classe des femmes révèlent bien, s'ils sont correctement analysés, la situation réelle des femmes. Mais la sociologie, en reproduisant au niveau de la connaissance la réalité sociale, s'interdit *ipso facto* de l'analyser, de la mettre en évidence. Au contraire elle utilise cette dépendance pour insérer les femmes dans le système classique de stratification. Ceci a pour effet de masquer que les femmes sont insérées dans un autre mode de production. La sociologie prend donc appui sur un rapport spécifique de production qui constitue maris et femmes dans un rapport antagonique non seulement pour nier ce rapport mais pour le transformer en constituant de la solidarité du couple.

1. Publié dans Andrée Michel (coord.), *Femmes, sexisme et sociétés*, Paris, PUF, 1977.

2. Souligné par nous.

3. Souligné par nous.

4. Par « sociologique », j'entends ici : créée par les concepts, instruments, méthodes et études produits par des sociologues. Sociologique est donc ici opposé à social.

Nos amis et nous. Fondements cachés de quelques discours pseudo-féministes[1]

Le néosexisme ou le féminisme masculin

OÙ L'ON VOIT QU'IL Y A MIEUX QU'UN SILENCE DE FEMME : UNE PAROLE D'HOMME[2]

Nous comptons de bons amis parmi les hommes. Nous les fuyons comme la peste, et eux tâchent de forcer notre intérêt : qui ne reconnaîtrait là la démarche même de l'amitié !

Yves Florenne, aux premiers rangs de ceux-ci, n'arrête pas d'être amical du haut de sa colonne du *Monde.* C. Alzon, du haut de sa *tribune* du même ou de sa *chaire* de Vincennes, se proclame « féministe ». Nous nous découvrons tous les jours de nouveaux « amis » : Pascal Lainé par exemple, découvert dans un numéro spécial que *La Quinzaine Littéraire* a « consacré aux femmes » en 1974 et qui nous a fait l'amitié d'écrire un livre sur nous, Samir Amin qui « salue le féminisme » dans la revue *Minuit* (janvier 1974).

Tous ces amis, ces partisans masculins de la libération des femmes, ont plusieurs points communs : ils veulent se substituer à nous ; ils parlent effectivement à notre place ; ils approuvent la libération des femmes, et même la participation des susdites à ce projet, tant que libération *et* femmes les *suivent* et surtout ne les *précèdent* pas ; ils veulent imposer *leur* conception de la libération des femmes, qui induit la participation des hommes, et réciproquement ils veulent imposer cette participation pour contrôler le mouvement et le *sens* : la direction, de la libération des femmes.

Aussi bienveillants soient nos amis masculins, ils ne peuvent s'empêcher de laisser poindre, à un moment ou à un autre, le bout de l'oreille. Ils comprennent les mouvements de libération des femmes, jusque dans leur non-mixité disent-ils : « Bien sûr, les opprimés doivent se libérer eux-mêmes. » En ceci ils se distinguent de et se montrent supérieurs à la grande majorité des hommes, qui ne comprend pas, et qu'ils renient vertueusement. Eux montrent une attitude « ouverte » ; ils essaient de comprendre parce que ce sont de fines têtes politiques, du genre qui sait flairer avant tout le monde d'où souffle le vent. Mais justement, en tant que fines têtes politiques, c'est leur devoir de produire de fines analyses. Et ceci les conduit inévitablement à repérer, ici ou là, des points négligés par les femmes, qui restent, entendons-nous bien, les actrices principales de leur libération. Mais, ayant repéré, il serait malhonnête, voire

inamical, de ne pas nous *indiquer* ces points par nous négligés. Et indiquer ils font, gentiment, mais *fermement*. Ainsi Chénau, l'un de nos meilleurs supporters, en une page, dans *La Quinzaine littéraire*, produit une analyse définitive des mouvements de femmes et – amitié oblige – des gouffres qui les guettent et qu'elles n'ont pas vus, mais que lui voit. Ces mouvements ont pris une mauvaise voie – une voie non-chénauienne. Son devoir, qu'il assume tristement mais courageusement, est de nous *avertir* que, dans ces conditions (de non-chénauité), *nous courons à notre perte*. Et croyez bien qu'il en est désolé mais il y a réfléchi *une page entière.* Alors… que peuvent des milliers de femmes et des milliers de pages venant du monde entier contre la *pénétration* politique d'un Chénau ? Pour lui, rien. Que ces groupes qui *travaillent* depuis six ans sur une question dont il dispose en soixante lignes, et tout seul, arrivent à des conclusions opposées aux siennes ne le fait pas douter une seconde de la validité de son analyse : si quelqu'un se trompe, ce n'est pas lui.

Y. Florenne, lui, sait *mieux que les femmes* quelle psychanalyse les opprime et à laquelle elles doivent s'attaquer. Lui aussi, et avec le même regret, se doit de nous signaler que nous nous sommes trompées de cible. Ah, si seulement il y avait plus d'hommes comme lui parmi les femmes ! C. Alzon fait chorus avec Florenne, mais sur un ton déjà plus sec. Car si le premier prétend encore « plaisanter » en disant que « le féminisme est une chose trop sérieuse pour être laissée aux femmes », C. Alzon ne rigole plus du tout : le féminisme est son affaire et ces bons dieux de bonnes femmes sont en train d'y foutre la merde. À preuve : elles ne traitent pas des problèmes qu'il a mis sur leur agenda (car c'est son *affaire* mais c'est à nous de faire le *travail*), se plaint-il dans sa tribune du *Monde*. Et encore si c'était question de paresse : mais c'est pire. Il détecte de la mauvaise volonté, voire de la mauvaise foi ; il diagnostique que si nous ne traitons pas des problèmes qu'il a décidé que nous devions traiter, c'est parce que nous ne sommes pas prêtes à « tenir compte *loyalement* de la biologie et de l'ethnologie ». En somme, mais est-ce étonnant de la part de femmes, nous refusons un combat *d'homme à homme* avec ces êtres (la « biologie » et « l'ethnologie » doivent être des personnes de chair et de sang puisqu'on peut être « loyal » (ou « déloyal ») avec elles). Et notre déloyauté elle-même doit être mise au compte d'un « *manque d'honnêteté élémentaire* ». Et « ce n'est pas tout ». Nous « préconisons » des « solutions *inacceptables* » (pour qui ?). Enfin nous ne « *précisons pas* » que la non-mixité est « affaire de tactique et non de dogme ». Peut-être que nous ne savons pas ? Mais alors quand on ne sait pas Mademoiselle on ne lève pas la main. Rasseyez-vous et laissez la parole à votre

petit camarade qui *sait* : sait ce qui est affaire de tactique et sait ce qui est affaire de dogme, en bref sait ce qu'est le « radical-féminisme ». Et là, évidemment, Alzon a une longueur d'avance sur nous puisqu'il a *inventé* le mot. En tous les cas le « radical-féminisme » est là : le modèle en est tout clair dans la tête d'Alzon, et les femmes sont tout simplement en train de *dévoyer* ce modèle.

Mais d'où ces hommes tiennent-ils une vue si claire non seulement de ce que devrait être le féminisme, mais de ce qu'il *est* dans son *essence*, essence dont les mouvements réels ne sont à leurs yeux qu'une incarnation contingente, un reflet, et, à les entendre, une imitation tout à fait approximative sinon carrément insatisfaisante ?

Le fait de *ne pas* participer à ces mouvements réels, de *ne pas* en suivre les discussions et les débats contradictoires, enfin le fait de *ne pas* être des individus *directement* et *premièrement* impliqués, ne semblent pas pour eux constituer un obstacle à la prise de positions. Ils pensent que leurs opinions sont non seulement *aussi* valables que celles des individus susmentionnés, mais mieux, qu'elles sont *plus* valables. Il semble qu'ils conçoivent leur inévitable non-engagement, leur statut d'observateurs, non comme un handicap, mais au contraire comme un avantage. Cette conception – implicite – va de toute évidence à l'encontre de leurs propres principes politiques et de ceux qu'ils acceptent en acceptant les mouvements de libération des femmes.

Pourquoi cette contradiction flagrante ? C'est que nous ne sommes pas des opprimées comme les autres. Ils n'oseraient jamais « conseiller » les Noirs, les peuples du tiers-monde, les Palestiniens – à plus forte raison « rectifier » leurs « erreurs » – sur la façon de mener *la lutte contre eux*, Blancs occidentaux. Ils n'oseraient jamais sous-entendre que ces opprimés-là sont « à la fois juge et partie », tandis que les oppresseurs ne seraient « que juges » (!), comme ils le sous-entendent constamment à propos des femmes. *L'« amitié » de nos amis est du paternalisme* : une bienveillance qui comporte nécessairement une bonne dose de mépris, mieux, une bienveillance qui ne s'explique *que* par le mépris. Ils se mêlent de nos affaires parce qu'ils nous estiment incapables de nous en occuper. Mais « ce n'est pas tout » : la vérité – une autre vérité – c'est qu'ils ne peuvent se résigner, eux qui sont les premiers partout, à ne plus l'être aussi là ; or, là, ils ne peuvent manifestement pas l'être. Leur bienveillance n'est qu'une tentative de garder une place, de n'être pas exclus. Il existe une raison objective et majeure à leur tentative de contrôler la direction des mouvements : la peur qu'ils ne se dirigent contre eux ; mais de surcroît une tendance imprimée en eux dès leur naissance, et devenue une seconde nature, est plus forte qu'eux : il faut

que cette place soit *leur* place, et leur place c'est *devant*.

On l'a vu d'une façon *spatiale* à la première grande manifestation de femmes en novembre 1971 pour la liberté de l'avortement. Si un tiers des hommes était derrière, comme convenu, les deux autres tiers étaient devant, cachant les femmes, laissant croire qu'il s'agissait d'une manifestation usuelle, c'est-à-dire d'hommes. Aucune exhortation ne pouvait les convaincre de se remettre, sinon derrière, au moins dans les rangs. Et pourtant ils étaient conscients qu'il s'agissait d'une manifestation de *femmes*. Mais leur conditionnement allait contre les conséquences pratiques de ce fait. Il fallait que là encore ils soient, comme d'habitude, au premier rang de ce qui se passait, quitte à mettre en échec *l'objectif politique* qu'ils approuvaient.

Où est alors la différence entre ces « amis » et nos ennemis déclarés, ceux qui nous traînent dans la boue et nous couvrent de ridicule ? C'est une différence de moyens et pas de fin, ou comme dirait Alzon, une « affaire de tactique », et non de stratégie. Les premiers nous attaquent de front et avouent franchement (« loyalement » ?) leur objectif : rester à leur place (et donc nous maintenir à la nôtre). Nos amis, eux, ont choisi d'essayer de garder leur place d'une façon plus subtile, mais aussi plus complète. Car les premiers sont exclus, de peu puisqu'il leur reste la société entière, mais au moins des rangs féministes, tandis que les seconds ne visent à rien moins qu'à *maintenir leur pouvoir jusqu'à l'intérieur du petit bastion de résistance* à ce pouvoir.

Au printemps 1971, nous avons essayé à plusieurs reprises de passer un papier dans *Le Monde*, avant et après le manifeste « des 343 » pour expliquer notre position. *Le Monde*, nous l'a *toujours* refusé, sous le prétexte que cette position était déjà exposée. C'était *faux* : de 1970 à 1971 il était paru une soixantaine d'articles sur l'avortement dans ce journal. La moitié provenait des réactionnaires, l'autre moitié des réformistes, la moitié était contre *tout* avortement, l'autre moitié contre l'avortement *libre*. *Aucun* ne défendait la liberté de l'avortement. *Le Monde* avait donc donné la parole en un an au moins trente fois à Laissez-les vivre et trente fois à l'ANEA (Association nationale pour l'étude de l'avortement) – organisation antidémocratique, élitiste, et antifemmes, soutenant l'avortement thérapeutique, c'est-à-dire la mise en tutelle des femmes. Jamais *Le Monde* n'a accordé la parole aux femmes qui luttaient pour elles-mêmes, ni en tant que parties prenantes d'un mouvement historique et international, ni en tant que signataires d'un manifeste qu'il s'est cependant dépêché de publier en première page. Jamais il n'a accepté de présenter une seule fois la position qui était à l'origine du manifeste et qui devait rester le

moteur de toute la campagne subséquente, celle pour la liberté totale de l'avortement. À titre de comparaison, notons que M. Badiou, leader d'un groupuscule maoïste qui totalise vingt-cinq militants répartis dans l'université de Vincennes tout entière, eut droit en cette qualité à exposer ses conceptions politiques dans une tribune du *Monde*.

Juste après le manifeste « des 343 », qui a été invité à parler au colloque organisé par *Le Nouvel Observateur*, *à propos de ce manifeste*, le 26 avril 1973 ? L'ANEA, le Dr Milliez, E. Sullerot, etc. mais pas les signataires. Qui, à cause de ce même manifeste, a pu s'exprimer largement dans les journaux ? Les partisans de l'avortement thérapeutique – *ceux que le manifeste, de surcroît, combattait* et dont le mouvement était en train de dépérir et aurait périclité sans la « bombe » journalistique du manifeste. Ainsi, celui-ci a fait la fortune de ses adversaires : des adversaires de la liberté. C'est par un pur hasard que la position des signataires du manifeste a été publiée dans le livre blanc que *Le Nouvel Observateur* a fait après le colloque. Il n'était pas prévu par ce journal qu'elle le fût. En revanche les opinions de Milliez, Sullerot, Dourlen-Raulier, etc. avaient été religieusement recueillies et s'y étalaient.

Le Monde, *Le Nouvel Observateur,* bien, dira-t-on. À quoi d'autre s'attendre de la part de l'establishment ? Parlons alors des « révolutionnaires » : parlons de Maspero par exemple. Le numéro spécial de *Partisans* : « Libération des Femmes, année zéro » (n° 54-55, juillet-octobre 1970), a été arraché de haute lutte au rédacteur en chef de cette revue, Émile Copferman. Quelques femmes d'un groupe féministe ayant en 1970 proposé un manuscrit à Maspero, celui-ci refusa de l'éditer et proposa à la place d'en publier des extraits sous forme d'articles dans un numéro de *Partisans* qui serait entièrement consacré aux femmes. Et de chercher des auteurs pour ce numéro. Et de les trouver. Qui donc, en dehors de nos camarades, devait écrire – qui devait remplir les deux tiers de la revue ? Des spécialistes. Des spécialistes de quoi ? Mais du marxisme, voyons ! Ainsi Emmanuel Terray était-il pressenti pour un article sur… Engels, et le reste à l'envie. Voilà ce qu'on appelait et continue d'appeler un « numéro consacré aux femmes » : des commentaires d'hommes sur des livres d'autres hommes. Nous sommes allées voir Copferman à trois. Quand nous lui avons dit que nous étions du mouvement de libération des femmes, il nous a toisées : « Quel mouvement ? » Ceci pouvait à la rigueur se comprendre : nul ne connaissait notre existence. Mais justement nous étions là pour l'informer. D'être informé – et parmi les premiers – non seulement ne nous a valu aucune gratitude, mais ne lui a pas suffi. Apparemment, qu'un groupe d'opprimés se constitue en groupe

de lutte est un acte politique en soi dans tous les cas, sauf dans le cas des femmes. « Comment puis-je savoir qu'il ne s'agit pas d'un mouvement petit-bourgeois ? » Hélas, nous n'avions pas de certificat signé d'un révolutionnaire patenté (lui-même par qui d'ailleurs ?). Ne sachant rien, comme on l'a vu, de la libération des femmes, ignorant tout de sa problématique, Émile Copferman ne doutait cependant pas un instant de savoir quelles étaient les bonnes questions à poser.

Il ne doutait pas de détenir – par quelle légitimité ? – la « Révolution » tandis que nous étions en situation de lui demander un *satisfecit.* Et il envisageait encore moins que nous aurions pu lui retourner la question : lui demander ses titres de propriété de la Révolution ; nous en considérer comme les légitimes héritières, et ne voir en lui qu'un bâtard sans droits. À propos de sa question sur « petit-bourgeois » : qu'elle fût *pour nous* complètement à côté de la plaque ne *lui* faisait ni chaud ni froid. Dans les premières réunions du groupe de Paris, alors unique en 1970, nous avons dû vider *physiquement* des hommes, venus seuls, et persuadés que ces réunions devaient être mixtes. Que les premières concernées fussent d'un avis contraire à celui de l'intrus ne jetait pas de doute dans son esprit quant à la validité de sa propre opinion, pas plus que le fait qu'elles étaient deux cents et lui seul.

Pour ces hommes, je crois que deux cents femmes n'étaient pas une majorité : c'était plutôt comme un seul autre individu, puisque c'étaient *toutes des femmes*. Et à cet autre et unique individu, l'homme en question se sentait de plus le droit d'*imposer* son opinion et sa présence.

Pour en revenir à Copferman, son arrogance ne nous a pas intimidées comme il l'espérait, mais indignées : nous lui avons dit qu'un mouvement social n'avait pas à se justifier devant un individu, fût-il rédacteur en chef d'une revue « révolutionnaire », et nous avons pris la direction politique de ce numéro, comme il était normal. Nous avons donc fait seules – ou presque, un certain Godmichau s'étant accroché – ce numéro. Mais Copferman ne se l'est – et ne nous l'a – jamais pardonné. Un numéro suivant de *Partisans* (n° 57) contenait deux articles vindicatifs vis-à-vis du mouvement des femmes et serviles vis-à-vis de la gauche masculine, que, pour comble d'indignité, Copferman – ou Maspero, mais qu'importent les individus – avait commandés à des femmes de leur organisation (trotskiste). Et environ un an et demi après, *Partisans* publiait un article de C. Alzon, que beaucoup ont pris à l'époque pour une femme (ce qu'on devait espérer chez Maspero puisque l'équivoque – très utile – n'a pas été levée), « La femme potiche et la femme bonniche ».

Cet article acceptait assez du féminisme pour n'être pas *récusé d'emblée* (et d'autant moins qu'il semblait que l'auteur fût une femme), puis l'utilisait contre lui-même : ce qui est la *définition* de la *récupération*. Un an plus tard, Maspero sortait en livre ce texte, à peine augmenté. Inutile de dire que Maspero avait toujours refusé les quelques manuscrits féministes qui lui avaient été proposés. C'est donc bien notre parole que C. Alzon a prise, et avec l'aide – avec *l'empressement complice* – de « l'éditeur révolutionnaire de France ». Le contenu du livre est révélateur en soi ; mais qu'il soit publié chez Maspero, quand on sait l'animosité que Maspero et Copferman (ce dernier a été jusqu'à adresser une lettre d'injures ordurières, par l'intermédiaire d'*Actuel*, à E. Durand, auteur dans *Partisans* de l'article sur le viol) n'ont cessé de manifester au mouvement, était déjà une indication d'antiféminisme.

Quant au numéro de *La Quinzaine Littéraire*, inutile de dire que s'il a été fait sur les femmes, c'est dans le sens qu'il a été fait sur leur dos : car les mouvements de libération qui en étaient le sujet n'ont été ni contactés ni même prévenus. Un numéro entier sur les mouvements de femmes, qui s'y prétend de plus sympathique, et où la parole n'est pas donnée *une seule fois* à une quelconque des femmes de ces mouvements ! Voilà une belle performance, qu'on voudrait voir réitérée – pour le sport – au sujet des Palestiniens, des Bretons ou des Jeunes. Mais nul doute que l'on ne le verra pas : l'impudence a ses limites, qu'on ne peut franchir qu'avec les femmes. Mais avec elles, pourquoi se gêner ? C. Alzon, dont on sait maintenant qu'il est un homme et ne fait donc partie, à son grand dam, d'aucun groupe féministe, a écrit ce jour deux tribunes libres du *Monde* sur… la libération des femmes. On sait avec quel succès nous avons demandé ces tribunes. Et C. Alzon n'aurait *jamais* bénéficié même d'*une* tribune sur un *autre* sujet ; c'est parce qu'il parle sur les femmes qu'il a obtenu ces tribunes. Et il ne les aurait jamais obtenues, sur ce sujet non plus, il y a cinq ans : c'est le surgissement des mouvements de libération et la demande de parole des femmes qui a créé une demande de parole *sur* les femmes. Le pouvoir mâle non seulement dissocie ces deux exigences, mais utilise l'une *contre* l'autre : il ne suffisait pas de refuser la parole aux femmes ; il fallait, pour mieux rétablir l'ordre, faire parler des hommes sur les femmes. Ces hommes parlent donc *doublement à notre place* : ils parlent de nous, mieux, de notre libération, et ils en parlent des lieux d'où nous sommes proscrites. Ils ont la parole grâce à nous, mais de plus, en nous la retirant. Plus exactement, c'est *pour* nous la retirer qu'on la leur donne. Tandis qu'auteurs et réalisateurs anxieux de se faire un nom et une carrière sautent à pieds joints et bras raccourcis sur ce

nouveau domaine : la libération des femmes, éditeurs et rédacteurs de livres et de journaux, producteurs de films ou de télévision attendent anxieusement ce qui sera plus encore qu'un silence de femme : une parole d'homme.

Où l'on voit merlin l'enchanteur transformer les bonnes intentions en appartenance de classe

Les amis mâles de la libération des femmes – que d'aucunes appellent avec l'impertinence, pire, l'ingratitude, qui caractérisent les enfants gâtées, nos « souteneurs » – ont révélé à maintes reprises que leur compréhension s'arrêtait là où la véritable libération commence. Comment, dans les conditions décrites plus haut, peuvent-ils, sans forfaiture, se déclarer nos « alliés » ?

Ils ne le déclarent pas longtemps d'ailleurs. Il n'en faut pas beaucoup pour qu'on s'aperçoive que la bienveillance affichée par laquelle ils prétendent se distinguer des autres hommes recouvre le même mépris que l'hostilité déclarée du grand nombre. Pris la main dans le sac, en flagrant délit de « rectifier nos erreurs », Y. Florenne abandonne vite la carotte pour le bâton : « Prenez garde, dit-il, de vous aliéner les quelques hommes qui sont bien disposés envers vous. » Mais pourquoi devrions-nous prendre garde à cela ? N'est-ce pas de *nous* que dépend principalement *notr*e libération ? Cette mise en garde révèle que nos « amis », qui prétendent le penser, le disent en fait du bout des lèvres, par tactique, mais n'en croient pas un mot : qu'ils estiment « l'alliance » (on verra laquelle) d'une minorité d'hommes *plus importante* pour la libération des femmes que la prise de conscience de la majorité des femmes.

C. Alzon, lui, le dit carrément : ce n'est pas des femmes, comme on le croirait naïvement, que dépend ultimement l'issue du combat féministe, mais de nos « amis » mâles. Son souci d'appuyer ce qu'il voudrait être vrai des femmes sur une prétendue « loi », le conduit à généraliser, et cette généralisation rend encore plus patente l'absurdité de sa proposition : « Aucune révolution sociale n'a pu se faire sans l'appui d'éléments issus des castes dominantes. »

On peut soutenir que l'appui de quelques ennemis de classes – ou plutôt d'individus ayant *abandonné* leur position de classe, car s'ils la gardent, ils restent des ennemis – est utile à certains moments. Dire qu'il est important à tous moments est aller un peu loin. Mais dire qu'il est déterminant, qu'il est une condition indispensable, que sans lui « la révolution ne peut se faire », est à la fois une contre-vérité historique et une ineptie politique, car c'est confondre conviction intellectuelle et position réelle de classe.

« Parole d'homme » ou l'idéalisme à l'œuvre

La pensée qui peut produire une telle confusion est marquée au coin de l'idéalisme et de la réaction. Y. Florenne va encore plus loin, si l'on peut dire, dans cette pensée. Il affirme – naïvement ? – que le rapport individuel entre un homme et une femme est, de tous les rapports, celui qui est le plus susceptible d'échapper à la société ! On en reste baba.

Quant à Alzon, poursuivant sa confusion jusqu'à son terme logique, il soutient que « l'opposition n'est pas entre hommes et femmes mais entre le féminisme et l'antiféminisme ». La position de classe et la façon de la penser – le matérialisme dont il se réclame – sont là complètement *évacués* : il suffit d'un peu de bonne volonté, et hop ! on peut faire fi de la structure sociale (tout en « luttant quand même contre cette structure », on se demande pourquoi). Et notre grand spécialiste de se précipiter dans une ineptie de plus – on ne pourra au moins pas lui reprocher d'être incohérent : « l'opposition n'est pas entre Blancs et Noirs mais entre ceux qui acceptent et ceux qui refusent un certain type d'oppression ».

J'aime le « certain type » pour sa pudeur vieille France, pour son flou tout à fait « rétro ». Mais surtout, que j'aime à entendre des « marxistes » affirmer que tout se passe au niveau des valeurs, mieux, des déclarations d'intentions (pures, bien sûr) ; que les luttes révolutionnaires ne sont pas des conflits entre des groupes concrets opposés par des intérêts concrets mais, comme la philosophie idéaliste, tant savante que vulgaire, nous le serine depuis deux mille ans, des *conflits d'idées* ; que le fait de *bénéficier* de ou de *subir* l'oppression ne fait *aucune différence* ! Dire que cela fait une différence, c'est pour Alzon, non pas se référer à la réalité de l'oppression, qui est après tout la raison d'être de la révolution, mais « faire preuve de racisme ou de sexisme ».

Le retournement de l'accusation de racisme est une réaction classiquement défensive et une défense classiquement réactionnaire. Et cela fait quelque temps déjà que l'on voit les *femmes* accusées de sexisme par des gens qui souvent n'en connaissent même pas le sens originel, mais qui ont l'excuse de ne pas poser aux « révolutionnaires », encore moins aux « féministes ». L'accusation de « contre-racisme » ou de « sexisme à l'envers » est typiquement réactionnaire ; elle l'est déjà *a priori*, avant tout examen, en cela seul qu'elle pose implicitement une *symétrie* entre oppresseurs et opprimés. Il est incroyable qu'on ose proférer de telles choses à propos des Noirs, dont le mouvement est plus ancien, plus connu et plus reconnu, que celui des femmes. Il est incroyable que quiconque se prétendant non seulement au courant des luttes, mais de surcroît « spécialiste », fasse preuve d'une telle ignorance, au sens premier d'absence d'information ; et

que quelqu'un qui ignore des faits élémentaires de l'histoire contemporaine ose aborder le sujet. En effet, le « concept » de « contre-racisme » a été démystifié depuis longtemps pour ce qu'il est : une *tentative d'intimidation.* Et ceci n'est pas un développement idéologique récent et mal connu : toute l'Amérique le sait. Aucun Blanc, encore moins un Blanc « libéral », encore moins un « révolutionnaire », n'oserait l'employer aujourd'hui aux États-Unis.

Cette démystification a été l'œuvre de la « nouvelle révolution noire » aux États-Unis, qui a commencé en 1965 par *l'exclusion des Blancs* des organisations de « droits civiques ». Cette révolution a mis un terme à cinquante ans de réformisme sur le problème racial – cinquante ans de paternalisme blanc. En effet le fonctionnement de ces groupes était *fondé* sur un *déni de réalité*, un faire-semblant constant. On faisait semblant, comme le propose Alzon, que la situation où les Blancs étaient oppresseurs et les Noirs opprimés était sans influence sur le fonctionnement des groupes de droits civiques : 1) sur leur politique ; 2) sur la structure de pouvoir de ces groupes. On faisait comme si l'inégalité intrinsèque caractérisant les rapports entre Noirs et Blancs était *annulée* dès qu'on entrait dans le local de l'organisation. On niait que les Blancs apportaient des ressources politiques supérieures – leurs meilleures connaissances de cet accès à la structure du pouvoir – et des ressources qu'on doit pour l'instant, faute d'un autre mot, appeler « psychologiques », supérieures. Comme on ne peut lutter contre ce que l'on ignore, ce que l'on nie, ces facteurs jouaient donc *pleinement* et sans frein, avec le résultat inévitable que les Blancs occupaient une position privilégiée jusque dans les organisations consacrées à « l'amélioration du sort des Noirs ».

Mais leur présence, en dehors même de toute position dominante dans la hiérarchie du groupe lui-même, avait des conséquences encore plus fondamentales, c'est-à-dire dans des domaines encore plus importants :

1. Dans la définition des objectifs, qui elle-même est liée à la définition du combat, c'est-à-dire de l'oppression contre laquelle on est censé lutter. Les Noirs ne pouvaient en présence des Blancs reconnaître leur propre oppression. D'abord ils ne pouvaient, même s'ils la voyaient, dénoncer la position dominante des Blancs dans le groupe lui-même, puisque le dogme, la représentation officielle du fonctionnement du groupe, dont dépendait *l'existence du groupe en tant que tel*, c'est-à-dire en tant que groupe mixte, déniait *a priori* la possibilité d'une telle chose.
2. Surtout, que les Blancs du groupe aient ou non des positions individuellement dominantes, leur présence renforçait la tendance à adopter la

définition dominante, c'est-à-dire la définition *blanche* de ce dont les Noirs « souffraient ». Cette idéologie, cette définition par l'oppresseur de ce qu'est l'oppression, intériorisée par les Noirs, était incarnée par les membres blancs du groupe. N'étant pas Noirs, ils l'exprimaient « sincèrement », et il était d'autant plus difficile pour les Noirs d'y opposer *leur* définition que celle-ci n'existait pas vraiment, tandis que la définition des Blancs était la définition officielle. L'opinion des Blancs était donc soutenue à la fois par l'ensemble de la culture – *dont les Noirs participent* – et par leur *prestige d'oppresseurs.*

Là résidait un des points cruciaux. Car non seulement ce prestige empêchait les Noirs de trouver leur définition de leur oppression, mais en retour la présence des Blancs les empêchait de lutter contre le prestige que ceux-ci avaient à leurs yeux. En effet, les Noirs ne pouvaient à la fois voir des Blancs et ne pas les voir d'une façon positive : ne pas les admirer, ne pas désirer *être* eux, puisque ceci est à la fois un des résultats, une des manifestations et un des moyens de l'oppression. Être en présence de Blancs, les voir, c'était dans le même temps *et* avoir une image positive de la blancheur *et* en prendre conscience. En prendre conscience, c'était prendre conscience dans le même temps de la base, de la condition nécessaire de cette image positive : l'image *négative* de la noirceur, et prendre conscience que cette image non seulement existait, mais subsistait et jouait à l'intérieur d'un combat de « libération ».

Ce n'est pas un hasard si l'exclusion des Blancs a coïncidé *et* avec la mode « afro » – qui est bien plus qu'une mode ou même qu'une thérapie – *et* avec l'apparition du slogan « *Black is beautiful* ». La non-mixité était la condition logique et historique de la lutte contre la haine de soi. Les faits *concrets* – l'histoire concrète de la lutte, et des Noirs et des femmes – comme les implications *logiques* de la proposition que la libération des opprimés est d'abord, sinon seulement, l'œuvre des opprimés, amènent à la même conclusion : les oppresseurs ne sauraient jouer le même rôle dans les luttes de libération que les opprimés.

En attribuant la non-mixité des groupes de femmes à un « reliquat » du « traumatisme » que « l'autoritarisme mâle » aurait causé aux femmes et en le traitant comme un phénomène passager, et, si non passager, condamnable, C. Alzon est à côté de la plaque autant qu'on peut l'être, et de surcroît il nie tout simplement et l'histoire concrète *et* les prémisses politiques des mouvements de libération. Sans parler de la condescendance et de l'*autoritarisme* manifestes dans sa phrase et qui, seuls, suffiraient à la discréditer, Alzon démontre son incompréhension totale et générale – non limitée aux femmes – des processus de

libération.

Sa phrase révèle en effet une vision à la fois statique et idéaliste de ces processus. Pour lui il est clair qu'il s'agit seulement, et seulement pour un temps, de contourner un obstacle purement « psychologique », et il est clair aussi que pour lui « psychologique » s'oppose comme « subjectif » (à la limite « imaginaire », « fantasmatique ») à « objectif » (ce qui est bien la conception vulgaire, c'est-à-dire idéologique), et donc comme « épiphénoménal » à « structurel ». En conséquence, ce traumatisme étant d'après lui un phénomène subjectif, est aussi facilement guérissable que toute impression subjective est modifiable. D'autre part, une fois cet obstacle levé, cette maladie guérie par une période de repos (c'est ainsi qu'il voit la non-mixité, c'est ainsi seulement qu'elle est justifiée pour lui : la mi-temps pendant laquelle les joueurs pansent leurs blessures), on reprend la partie. La partie, pour lui, c'est une *lutte qui n'a plus qu'à procéder* : contre une oppression *connue*.

La révolution : prise de conscience ou match de foot ?

Or on m'accordera que le premier empêchement à lutter contre son oppression, c'est de ne pas se sentir opprimée. Donc le premier moment de la révolte ne peut consister à entamer la lutte mais doit consister au contraire *à se découvrir opprimée* : à découvrir *l'existence* de l'oppression. L'oppression est découverte d'abord *quelque part*. Dès lors son existence est établie, certes, mais non son *étendue*. C'est à partir de la preuve qu'elle existe qu'on la cherche ensuite ailleurs, ici, là, en progressant de proche en proche. La lutte féministe consiste *autant* à découvrir les oppressions inconnues, à voir l'oppression là où on ne la voyait pas, qu'à lutter contre les oppressions connues. Peut-être, sûrement même, ceci n'est-il pas évident ; peut-être faut-il l'avoir vécu pour comprendre cette dynamique, pour comprendre à quel point est fausse la représentation de la libération comme une simple *lutte* en ce qu'elle implique une vision de l'oppression comme une carte aux points dûment recensés, aux contours exactement délimités, carte sur laquelle il ne s'agirait plus que d'avancer : de gagner des victoires. Bien au contraire, la libération consiste d'abord à *élaborer* cette carte, car plus on avance, plus on réalise que les contours de ce territoire sont flous et éloignés. Ce procès, ce progrès ne sont pas seulement horizontaux et territoriaux : chaque nouveau territoire annexé à la problématique de l'oppression est aussi et indissociablement une nouvelle dimension, cette fois dans le sens de *signification*, ajoutée à et donc transformant la *définition* de l'oppression.

Si on ne peut, sans l'avoir vécu, connaître cela, alors on ne parle pas de ce qu'on ne connaît pas ; et l'impossibilité de le vivre ne justifie pas l'ignorance ; en revanche, elle prouve que la prétention des non-opprimés à participer *également* à la lutte est absurde. On ne peut admettre que quiconque parlant de libération en ignore le caractère dynamique, que quiconque parlant d'oppression en ignore le caractère objectif *à tous les niveaux*. Or la phrase d'Alzon, outre qu'elle implique une vue statique de la libération – conçue comme une « lutte » –, implique aussi une vue à la fois subjective et interpersonnelle de l'oppression subie par les femmes et exercée par les hommes. Pour lui, le seul obstacle à la participation égale des hommes à la libération des femmes est « l'autoritarisme » de ceux-ci (facteur de nature subjective, ce qui signifie pour lui qu'il peut être levé par la seule bonne volonté des hommes) et le « traumatisme » subséquent des femmes, facteur également subjectif. De cette position idéaliste (voir plus haut à quelles définitions du « psychologique » elle renvoie), il émet la conviction-sujet de rigolade pour les femmes que l'oppression peut être supprimée d'un rapport individuel homme-femme ; mieux, il insinue – et ce faire-valoir est peut-être le message *réel* – qu'*il* l'a supprimée de ses rapports personnels. Ceci revient à affirmer, comme le vulgaire, comme l'oppresseur-type, que tout se passe dans la tête – et comme pour l'idéologie ce qui se passe dans la tête n'est pas objectif, mieux, est défini *par opposition* à ce qui est objectif –, qu'il ne se passe donc rien. Ceci revient à dire que le « sexisme », expression idéologique de l'oppression institutionnelle, partie émergée du patriarcat, constitue *toute* l'oppression. C'est nier l'existence de la structure institutionnelle qui cause le « sexisme ». C'est surtout nier que la structure psychologique, qui est le relais de la structure institutionnelle dans la production des « préjugés » et dudit « sexisme », est tout aussi *concrète* et *objective, extérieure à l'action de l'individu,* que la structure institutionnelle. L'autoritarisme n'est pas un trait psychologique dont il suffit de prendre conscience pour être à même de s'en débarrasser. D'abord, en tant que trait psychologique concret, il ne peut être « aboli » par un acte de volition pure, par une intention non instrumentalisée, pas plus qu'un pont ne peut sauter sous le seul effet d'un désir. Ensuite, même si cela était possible, c'est-à-dire si ce trait pouvait, par d'autres moyens évidemment que la simple volition, être supprimé, sa suppression n'abolirait pas *ce qui l'a causé à l'origine* et le renforce continuellement, ce qui est *réellement* en cause, ce dont l'existence permet de douter qu'il existe des moyens de le supprimer : l'*autorité réelle,* c'est-à-dire institutionnelle et matériellement assise, *que les hommes possèdent en fait* sans

avoir besoin de la vouloir, et qu'ils soient « autoritaristes » ou non.

Cette base matérielle sur laquelle croît, qui renforce et que renforce la « constitution psychologique » des individus, nous ramène à la structure sociale contraignante pour tout le monde, à la fois extérieure aux relations interpersonnelles et *cadre* de celles-ci. Quelles que soient mes « opinions » ou « attitudes » (je suis très polie avec eux, il n'y a pas que C. Alzon qui soit « opposé » à un « certain type d'oppression »), je profite de l'oppression des travailleurs immigrés. Leur exploitation est l'une des conditions de mon existence matérielle. Que je sois « révolutionnaire » ou non ne change rien à l'affaire : je vis comme je vis parce que, entre autres raisons, les Africains sont exploités en France et que l'Occident exploite le tiers-monde. Il n'est pas question ici de subtilités morales ni de battage de coulpe, il n'est pas question de savoir si je dois me sentir coupable ou non. Au contraire précisément : je n'ai rien fait pour cela individuellement et ce n'est pas en tant qu'individu que j'en profite, mais en tant que membre d'un groupe que je n'ai pas choisi. Quelles que soient mes réactions subjectives à cette réalité, elle existe ; dans la mesure exacte où je suis exempte d'une exploitation, j'en bénéficie, *volens nolens*, et de deux façons :

1. Leur exploitation accroît mon revenu, peut-être d'une façon minime dans la mesure où ce bénéfice m'est à son tour repris par *mes* exploiteurs.
2. Mais surtout, pendant que d'autres font ce travail, *je* ne le fais pas, tant que d'autres subissent *cette* exploitation, en voilà au moins *une* que *je* ne subis pas. Et inversement, *si* et *puisque* je, nous ne la subissons pas, il faut qu'elle retombe sur d'autres. Sans même parler de bénéfices positifs, je profite de l'exploitation d'autres que moi dans la seule mesure où j'en suis exemptée.

Où l'on voit Merlin l'enchanteur faire surgir sur l'océan de l'oppression l'île-refuge du couple

De même tous les efforts que fait un homme pour bien traiter sa femme – je me situe dans une hypothèse optimiste – dans leur *relation personnelle*, ne peuvent ni cacher, ni abolir, ni même mitiger le fait qu'il doit sa situation matérielle, et pour simplifier ne parlons que de sa situation professionnelle, à la discrimination dont les femmes – groupe dont *sa* femme fait partie – sont victimes sur le marché de l'emploi. On ne peut dissocier la situation qu'occupent les hommes – donc *cet* homme – de la situation qu'occupent les femmes – donc *cette* femme – sur le marché.

La relation interpersonnelle de cet homme et de cette femme n'est pas,

contrairement à ce que voudraient nous faire croire nos confrères, une île. Qu'importe qu'ils ne travaillent pas ensemble : leurs situations respectives sur le marché du travail par exemple, en tant que membres de groupes différemment traités sur ce marché, font partie de leur situation globale et donc de leur relation, qui n'a rien à voir *en apparence* avec le travail ou le marché. Les bénéfices involontaires que l'homme du couple dérive sur la scène « professionnelle » de son appartenance de groupe, ne sont pas évacués sur la scène conjugale, amoureuse, relationnelle, comme on voudra l'appeler. Ils font partie des ressources objectives qu'il y apporte, qu'il le veuille ou non, simplement en apportant sa personne. Les non-bénéfices de la femme du couple font aussi partie de ce qu'elle apporte ou n'apporte pas dans la relation. Un individu-homme n'a pas à bouger le petit doigt pour être avantagé par rapport aux femmes sur le marché du travail ; mais il ne peut pas *non plus* empêcher qu'il soit avantagé, ni renoncer à son avantage. De la même façon, il n'est pas nécessaire qu'il prenne activement avantage de ses privilèges institutionnels dans le mariage.

Admettons même qu'un homme ne cherche pas à tirer tout le parti de ses avantages à tous les niveaux et des désavantages à tous les niveaux de la femme qu'il a en face de lui. Admettons qu'*il* veuille poser la relation comme égalitaire. Qu'est ce que cela signifie ? Tout au plus qu'il ne poursuivra pas son avantage volontairement, c'est-à-dire qu'il n'utilisera pas volontairement son *avantage initial* pour en obtenir d'*autres*. Mais à cet avantage initial il ne peut renoncer, parce qu'il ne peut à lui tout seul supprimer, détruire ce qu'il n'a pas fait. Et pour la même raison, il ne peut pas plus supprimer les désavantages institutionnels de la femme. Ce n'est pas directement que bénéfices et avantages liés à l'appartenance de groupe (au « sexe ») jouent leur rôle le plus important dans la « relation », mais comme facteurs rendant possible le rapport de forces le plus immédiat. Et celui-ci est dérivé de, mieux, consiste tout simplement dans le fait qu'il n'y a pas, institutionnellement, de symétrie entre les « conjoints » dans une association conjugale ou paraconjugale (et toute « relation amoureuse » entre un homme et une femme entre dans cette catégorie). Les contraintes directement économiques et les contraintes sociales à une association de ce type sont infiniment plus fortes pour les femmes que pour les hommes, les pénalités attachées à son refus infiniment plus dures pour elles. L'association d'une femme avec un homme n'a donc pas le même sens objectif pour lui et pour elle, ce que reflète la norme idéologique (le mariage et « les relations humaines » en général sont l'affaire des femmes et la préoccupation majeure d'une « vraie » femme), ce

que reflète la réalité des subjectivités différentes des hommes et des femmes (l'importance de l'amour et des sentiments en général dans la conscience des femmes). On peut dire que les discriminations sur le marché du travail ne sont là que pour envoyer et renvoyer les femmes au mariage, justement dans la mesure où elles font de celui-ci la « carrière » objectivement la plus profitable, ou la moins mauvaise, pour elles (idéologiquement : leur « destin », leur « raison d'être »).

Cette dissymétrie se manifeste à l'occasion d'un mariage, d'une association donnée, en raison des tensions interpersonnelles qui émergent alors ; mais elle n'est pas causée par cette association. Cette dissymétrie préexiste à l'association ; elle est la raison de sa *forme* inégale et éventuellement conflictuelle. Mais surtout elle est la *cause* de *l'existence même* de cette association.

Pour le moment, on ne peut pas dire que l'incapacité des femmes à vivre pour elles-mêmes – les impossibilités matérielles transformées en interdits par l'idéologie et intériorisées par la conscience et l'inconscient – soient extérieures au fait que ces mêmes femmes aient des « relations » avec les hommes. Peut-être en auraient-elles pour d'autres raisons que la nécessité matérielle, le besoin d'existence sociale, l'absence d'identité propre. Mais ce serait dans un autre monde ; et on ne sait à quelles conduites relationnelles conduiraient, dans un autre monde, ces autres raisons, celles qui sont couramment invoquées : « l'amour », « l'attirance », etc. ; ni même, ni *surtout*, si ces « raisons » subsisteront inchangées dans un monde autre, ce qui est douteux. Qu'aujourd'hui et maintenant ces « raisons » existent à titre de raisons est possible, mais peu probable. Ce qui est certain, c'est que ces *sentiments* existent ; ce qui l'est moins, c'est le rôle qu'ils jouent dans les relations individuelles hommes-femmes ; ce qui est très incertain, c'est leur statut causal.

Si, pour des raisons d'analyse, on isole ces « sentiments », on ne peut connaître leur part exacte dans les relations tant que celles-ci sont surdéterminées : tant qu'elles sont *suffisamment* expliquées par l'oppression et l'aliénation des femmes. Si on n'isole pas ces sentiments des contraintes, force est de constater qu'ils renforcent l'action de ces dernières, *tout en la dissimulant*. Dans un type d'analyse, ils ne jouent aucun rôle *nécessaire*, dans l'autre, ils jouent un rôle certes, mais hautement suspect.

En bref, non seulement il n'est pas nécessaire qu'un homme soit un oppresseur volontaire pour qu'une femme soit opprimée dans un relation interpersonnelle, mais cette oppression générale et antécédente à toute relation particulière est

déterminante dans l'existence même de cette relation. L'individu mâle particulier n'a pas joué de rôle personnel dans cette oppression, effectuée avant son entrée en scène ; mais réciproquement, aucune initiative personnelle de sa part ne peut défaire ou mitiger ce qui a été perpétré avant et en dehors de son entrée en scène.

Seule une vue idéaliste – mieux, naturaliste – des rapports humains, une pensée qui effectue une coupure arbitraire entre l'individu et la société (qui les considère comme deux ordres *distincts*, même si on les relie, car les *relier* c'est les poser comme séparés), une coupure entre « l'extérieur » et « l'intérieur », entre le « politique » et le « personnel », qui postule que : 1. les relations interpersonnelles sont affaire de « sentiments » ; 2. ces sentiments sont d'une nature a-sociale ; 3. de plus ils ne sont même pas affectés par les déterminismes sociaux ; 4. seule une telle vue idéaliste produit la croyance que des îlots a-sociaux, des relations personnelles égalitaires peuvent exister à l'intérieur d'une structure oppressive.

Cette pensée doit-elle étonner venant d'un « intellectuel de gauche » ? Oui et non. Oui, si l'on considère le matérialisme comme une discipline intellectuelle qu'il suffit de *suivre*. Non, si l'on considère que la pensée idéaliste est l'idéologie dominante, qu'elle imprègne toute notre vie et nos concepts les plus terre-à-terre, et que le point de vue matérialiste n'est *jamais* acquis d'avance mais doit toujours être conquis de haute lutte. La source première de la pensée matérialiste étant l'action politique, il est logique de penser que le point de vue matérialiste sur une question donnée sera produit par un mouvement politique engagé sur cette question, à partir des lieux sociaux où existe un intérêt objectif à démasquer l'idéologie, c'est-à-dire par ses victimes. Ceci ne signifie nullement que ce point de vue une fois produit *là* ne puisse être *adopté* ailleurs, et d'une façon purement intellectuelle. L'absence de motivation politique n'explique pas à soi seul *l'abandon* du matérialisme (si tant est qu'il s'agisse d'abandon). Peut-être faut-il alors recourir à une explication plus cynique de cet abandon, au fait qu'en l'occurrence la pensée matérialiste entre en contradiction avec les intérêts objectifs de classe. Il est certain que la pensée idéologique, appliquée aux femmes, sert les intérêts objectifs des hommes. En tous les cas, on constate que la rigueur intellectuelle de ces derniers s'arrête souvent, pour ne pas dire toujours, aux portes de ce « domaine », quand bien même ils sont matérialistes par ailleurs. *La coïncidence entre ce renâclement et leur position de classe est trop marquée pour qu'on y voie l'effet du hasard et non l'effet de cette dernière*. Dans ce cas il est intéressant de noter que leurs intérêts objectifs trouvent leur traduction de cette façon : que le mode de pensée de ces hommes à propos des

femmes trahit – *révèle* – leur attachement dissimulé à ces intérêts, en trahissant – en *contredisant* – leur propos politique *avoué*.

Où Merlin l'enchanteur se fait passer pour une bonne fée…

On retrouve la même négation de la réalité politique dans les implications de la proposition selon laquelle la ligne ne passe pas entre hommes et femmes, mais entre féministes et antiféministes. Les implications de ceci sont claires : d'une part les hommes peuvent jouer le même rôle que des femmes dans la libération des femmes ; d'autre part on peut et on doit traiter comme des ennemies les femmes non-féministes, au même titre que les hommes antiféministes. Il est fort possible que toute cette pseudo-pensée ait pour motivation unique la première implication, que tout ce discours soit destiné *d'abord* à faire accepter une participation égale des hommes à la libération des femmes. Il est particulièrement odieux qu'Alzon n'hésite pas, pour y forcer son entrée, à diviser les femmes. Ce seul fait prouverait, s'il en était besoin, que son souci et son propos ne sont pas la libération des femmes, puisqu'il est prêt à l'affaiblir, ou à tenter de l'affaiblir, si à ce prix il pense pouvoir y trouver sa place.

Il a choisi, pour prouver que les hommes, et lui, peuvent participer à ce mouvement, de prouver que le fait d'être homme ne justifie pas automatiquement l'exclusion, et ceci passe pour lui par l'assertion de la proposition symétrique : que toutes les femmes ne sont pas automatiquement concernées. Bien entendu, prouver qu'en matière de groupe, l'appartenance ou la non-appartenance à ce groupe ne comptent pas est une gageure. Il est plus facile de procéder négativement en divisant les femmes, que positivement en prouvant que les hommes sont autant partie prenante que les femmes de la libération de celles-ci.

Donc, nous devrions traiter les femmes antiféministes comme les hommes antiféministes, ce point une fois acquis signifiant pour Alzon qu'on traitera les hommes féministes comme les femmes féministes. Malheureusement, il y a en l'occurrence pas *l'ombre* de la symétrie qu'il postule. L'antiféminisme des hommes correspond à leurs intérêts objectifs, il n'y a rien de plus à dire sur ce sujet. En revanche, l'antiféminisme des femmes diffère radicalement de l'antiféminisme des hommes ; il lui est même diamétralement opposé. Ce qui est racisme chez l'oppresseur est haine de soi chez l'opprimée. Il est normal que les femmes soient antiféministes ; c'est le contraire qui serait étonnant. Et la prise de conscience, le « devenir-féministe » n'est pas une Pentecôte soudaine et brutale ; la conscience n'est pas acquise en une fois et une fois pour toutes ; c'est un

processus long et jamais terminé, douloureux de surcroît, car c'est une lutte de tous les instants contre les « évidences » : la vision idéologique du monde, et contre soi. La lutte contre la haine de soi n'est jamais terminée. Il n'y a donc pas de rupture abrupte entre les femmes féministes et les femmes « antiféministes », mais un continuum de points de vue sur *une même situation*. Car, quelles que soient leurs « opinions », les femmes sont opprimées. Leur antiféminisme étant a) un obstacle à la prise de conscience de leurs intérêts objectifs et b) plus directement le reflet de leur oppression dans leur subjectivité est donc l'un des moyens du maintien de cette oppression.

Aussi, tandis que l'antiféminisme des hommes fait partie de l'oppression *exercée*, l'antiféminisme des femmes fait-il partie de l'oppression *subie*. Les féministes ne peuvent *en aucun cas* considérer sur le même pied les hommes antiféministes et les femmes antiféministes, ni appeler ces dernières des ennemies. Elles ne sont pas séparées de nous par des intérêts objectifs mais par une fausse conscience, et encore celle-ci ne nous sépare-t-elle pas vraiment : car nous l'avons eue, l'avons encore en partie ; c'est notre ennemie commune. Quand nous luttons contre leurs « opinions », nous ne luttons pas contre elles, mais contre cette ennemie commune, donc *pour* elles et pour nous.

… et nous met en garde contre les mauvaises

L'autre volet de la démonstration – de la tentative de division des femmes – consiste à agiter le chiffon rouge qui fait foncer la vachette conditionnée : après avoir prétendu que la libération n'*intéresse* pas toutes les femmes, à prétendre que l'oppression ne *concerne* pas toutes les femmes. Si en effet une catégorie de femmes peut être conçue comme non concernée, dès lors le critère de genre ne joue plus, et les féministes de genre masculin peuvent s'introduire dans le mouvement, et ce mouvement être vidé de son contenu politique : car qu'est-ce qu'un mouvement de libération des *femmes*, si le genre n'est plus pertinent ? Alzon, qui sait ce qu'il fait, ne s'embarrasse pas d'originalité, à laquelle il préfère l'efficacité. La clé de voûte de la division est le mot magique de « bourgeoises ».

Cette question a longtemps agité et divisé les mouvements de femmes, et continue d'ailleurs de le faire ; aussi est-on sûr de semer la perturbation en la soulevant. Les raisons n'en sont pas claires mais elles ont définitivement plus à voir avec la culpabilité des femmes qu'avec une quelconque réalité. En effet, personne ne connaît ces « bourgeoises » dont tout le monde parle. Ni les femmes qui dans les mouvements les « excluaient » d'avance, avant même qu'elles

n'aient frappé à notre porte, ni Alzon qui ne les connaît que par ouï-dire, et quel ouï-dire ! Les écrits d'un auteur du 19e siècle ! Qui sont-elles, qui les a vues ? Ces horribles femmes privilégiées qui sont nos ennemies de classe ? Et où les chercher, à quoi les reconnaît on : quelle est la définition *opératoire* d'une « bourgeoise » ? Sur ce point, personne ne semble à même de nous renseigner. Alzon en donne une définition qui est tout sauf opératoire, qui s'adresse à une essence ou à une situation abstraite, qui ne permet en aucun cas de déterminer si cette situation existe ou non, encore moins d'analyser le concret, qui pose plus de question qu'elle n'en règle : ce sont – seraient – des femmes « qui ont tout mais ne sont pourtant pas libres » (tribune libre du *Monde*, 1974). Non seulement cette définition ne permettrait absolument pas de reconnaître une « bourgeoise » si on la rencontrait, mais de toute évidence elle pose à son niveau même un problème : à moins d'entendre d'une façon spéciale et spécieuse ce que signifient « avoir » et « liberté », il y a contradiction dans les termes de la définition. En tous les cas, si une telle situation paradoxale existait, quelles implications *politiques* pourrait-on en tirer ? À quel type d'allégeance ou d'engagement (ou de non-engagement) conduirait-elle ? Pourquoi et comment ? À cette question, personne ne répond. De même que la définition 1) est paradoxale, 2) ne se réfère à aucun groupe concret et 3) ne donne pas les moyens d'identifier un tel groupe, les implications politiques sont laissées dans le vague, procèdent de l'insinuation calomnieuse ou de l'affirmation gratuite, le plus souvent des deux, mais jamais de la démonstration.

Les mouvements de femmes ont-ils une vue plus précise de la question que nos amis mâles ? Point. Les débats sur le sujet ont toujours été entachés de l'abstraction et de l'illogisme les plus marqués, associés comme il est de règle à la passion la plus vive. Ainsi il se disait que les « bourgeoises » 1) n'étaient pas opprimées, 2) étaient nos ennemies car 3) elles se « rallieraient à leurs hommes ». La contradiction entre 1 et 3 ne semblait gêner personne, non plus le fait que l'on parlait pour des absentes, non plus le fait qu'on leur imputait un comportement *futur* – le « ralliement » – qu'on *niait* pour soi et que l'existence même des groupes d'où ces accusations étaient lancées démentait. Peut-être la plus grande ironie de l'affaire était-elle en effet que les femmes qui lançaient ces accusations se définissaient elles-mêmes comme « bourgeoises ». La contradiction entre cette autodéfinition, le fait que quoique « bourgeoises » elles se sentaient non seulement opprimées mais constituaient les mouvements de libération, et leurs pronostics, ne semblait nullement les déranger.

Un exemple manifeste du caractère mythique de la « menace bourgeoise » est

donné par le fait que la *seule* référence *concrète* consistait en l'évocation horrifiée de Madame Pompidou. Or celle-ci ne constitue pas de toute évidence une catégorie à elle seule et d'autre part n'a jamais, pour autant qu'on sache, manifesté la moindre velléité d'entrer dans le mouvement, encore moins d'en subvertir les objectifs révolutionnaires. On aurait pourtant cru d'après la teneur de certaines discussions que cette éventualité était imminente et constituait le danger le plus immédiat auquel le mouvement dût faire face. Ce qui est intéressant dans l'affaire, c'est que la situation objective de Madame Pompidou – réputée une capitaliste entre les pires – n'entrait pas en ligne de compte : dans les groupes américains, Jackie Kennedy, dont la situation est différente, jouait le *même* rôle. Il est clair, et par le choix d'une *individue unique* dans les deux cas, et par le choix de *la même individue, la femme du chef de l'État*, dans les deux cas aussi, qu'elles avaient valeur de *symbole*. Mais ce qui n'est pas clair, c'est ce qu'elles symbolisent.

La haine des femmes déguisée en amour des prolétaires…

À mon avis ce symbole et cette symbolisation sont le produit de la convergence de deux types de processus idéologiques.

I. La « menace bourgeoise » d'une part reflète purement et simplement une partie de l'idéologie masculine, du sexisme. Celui-ci produit et se manifeste par, entre autres, le déplacement de la haine de l'oppresseur – le capitaliste – sur les serviteurs et possessions de celui-ci. La « bourgeoise » est la cible favorite des « révolutionnaires » mâles[3]. Elle est beaucoup plus haïe que l'oppresseur réel, le « bourgeois ». Ceci à son tour correspond à trois processus distincts mais non contradictoires :

1. L'impuissance politique. Précisément le pouvoir réel de l'oppresseur, du bourgeois, le rend inattaquable, ou du moins non attaquable sans risques énormes. Il est plus facile, et plus payant aussi, de l'attaquer dans ses possessions, d'attaquer des personnes qui participent de sa puissance. D'une part, elles la manifestent, et les attaquer c'est s'attaquer à cette manifestation ; d'autre part, elles ne la possèdent pas, ce qui minimise les risques de représailles. Ainsi Eldridge Cleaver exprimait sa haine du pouvoir des hommes blancs sur lui en violant *leurs* femmes. Leur participation au pouvoir blanc consiste à en recevoir des miettes, des restes de table, mais surtout à *être sous sa protection.* Il peut sembler paradoxal de s'attaquer, même si les risques de représailles sont moins grands, à ceux ou à celles qui n'ont que des *délégations d'un pouvoir qui se situe ailleurs*, et non à ses *détenteurs principaux*. Mais

précisément, c'est là que le bât blesse, car :

2. La détention du pouvoir est d'autant *plus* et non d'autant moins provocante que ce pouvoir, aussi minime soit-il, est perçu comme *illégitime*. Dans ce sens, le fait que les bribes de pouvoir détenues par les femmes de Blancs ou les femmes de bourgeois soient des *délégations* et ne soient pas possédées par elles *en propre*, joue non en leur faveur mais en leur défaveur. Le même fait qui devrait amener à exempter les femmes de bourgeois de l'attaque – le fait qu'elles détiennent leur peu de pouvoir d'une *façon indirecte* – les rend particulièrement odieuses aux autres opprimés. L'autorité qu'une femme de bourgeois peut exercer – sur des chauffeurs de taxi, des femmes de ménage, etc. – est perçue comme illégitime *précisément parce qu'indirecte*.

3. Cette perception révèle deux choses : a) cette autorité est perçue comme allant à l'encontre de leur statut de droit : *elle empêche qu'elles soient traitées comme elles devraient l'être, c'est-à-dire comme des femmes*, ce qui à son tour révèle que le statut de femme est en droit incompatible avec une autorité quel conque ; b) cette autorité est perçue comme contradictoire donc illégitime parce qu'elle est dérivée, non de la source classique et considérée comme *normale* de l'autorité : la mainmise sur l'économie, mais de son contraire : du statut de *possession* d'un bourgeois.

II. Donc, précisément parce qu'elles sont des possessions, a) l'autorité des femmes de bourgeois est indue ; b) leur *appropriation privée* par les bourgeois est l'un des exemples de l'inégalité des classes et de l'oppression des prolétaires. Rapter leurs femmes, c'est signifier aux bourgeois qu'on n'accepte pas leur accaparement des biens de ce monde, et procéder derechef à un début de redistribution. L'accès égal aux femmes continue d'être une revendication implicite du sentiment *communiste populaire* (des hommes) cent ans après la mise au point de Marx, qui dans son innocence croyait ce sentiment le fait des seuls bourgeois ! Mais cette mise au point ne peut rester qu'un vœu pieux. Cette conception de l'égalitarisme continue de sévir – comme un article publié dans un hebdomadaire gauchiste le prouve (lettre de Mohamed dans *Tout*, 1971) – et continue de manifester que les femmes sont considérées comme des biens.

Donc les attaques contre les « bourgeoises » *révèlent en négatif la conception populaire de l'ordre social, de ce qu'il devrait être*. L'indignation des communistes, des prolétaires, des Noirs, des Algériens, bref des opprimés de genre masculin, que cet ordre ne soit pas respecté dévoile ce qu'il est : a) les femmes doivent être également partagées ; b) il n'y a pas de raison pour que leur « qualité » de possession de certains hommes, qui manifeste l'accaparement, les

soustraie de surcroît à certains traits de leur condition « normale ». Mettre la main au cul d'une « bourgeoise », comme de toute autre femme d'ailleurs, n'est pas un plaisir ni une pulsion *sexuels*, on s'en doute. C'est une façon de la rappeler, et de *se* rappeler, au sens de la hiérarchie « vraie ». Pour les metteurs de main au cul et pour les hommes en général, l'appartenance de sexe *doit* l'emporter sur « l'appartenance de classe ». C'est ce que manifeste l'indignation provoquée par les instances où elle ne l'emporte pas : où une femme, en qualité d'épouse de bourgeois, donne des ordres à un homme ; ce que manifestent les injures agies, écrites ou parlées adressées à ces femmes.

L'indignation provoquée par la mitigation du statut de sexe par le « statut de classe » révèle que le genre est conçu comme devant l'emporter sur la classe. Il est donc clair que l'hostilité vis-à-vis des « bourgeoises » est due au sentiment qu'elles ne sont *pas à leur place*, qu'elles sont des *usurpatrices* (en sus d'être des objets indûment appropriés). Cette hostilité est donc fondée sur le *contraire* de la « théorie » qui la rationalise. Cette théorie dit que les femmes de bourgeois sont « bourgeoises », c'est-à-dire oppresseuses, avant d'être femmes c'est-à-dire opprimées, et qu'elles sont haïes à l'instar de leurs homologues mâles précisément en raison de ce que leur classe – leur qualité d'ennemies – l'emporte sur leur genre. Or, au contraire, si les « pouvoirs » des « bourgeoises » indignent, ce n'est pas parce qu'elles sont perçues comme des bourgeois, mais parce qu'elles sont perçues comme n'étant pas des bourgeois – ne devant pas en être. Ce qui indigne dans le fait qu'elles exercent ou semblent exercer certaines prérogatives bourgeoises, c'est qu'elles les exercent *indûment*, qu'elles *usurpent* une position. Et non seulement elles l'usurpent, posent aux bourgeois et ainsi se dérobent à leur traitement « normal » ; mais c'est justement parce qu'elles sont possédées par des bourgeois, parce qu'elles sont des possessions et *non* des bourgeois qu'elles peuvent poser aux bourgeois et nier qu'elles sont des possessions !

Ainsi les attaques menées contre les « bourgeoises » au nom d'une conscience « de classe » – pour laquelle la classe l'emporterait sur le genre – révèlent-elles une conscience diamétralement opposée, pour laquelle :

- les femmes de bourgeois sont perçues (correctement) comme n'appartenant pas à la même classe que les hommes (y appartenant non en tant que sujets mais en tant qu'objets) ;
- les femmes de bourgeois sont perçues comme étant femmes avant que d'être « bourgeoises » ;
- le genre – ce qui est dû à tous les hommes par toutes les femmes – doit

l’emporter sur la classe.

… et fondement du féminisme masculin

Quand on sait quelle culpabilité – quelle oppression (voir plus bas) – sont à l’origine du « mythe de la bourgeoisie » chez les femmes, on réalise à quel point il est odieux de la part d’un homme de les renforcer ou tout simplement de s’appuyer sur elles. Mais après tout, Alzon (1973) n’est pas vraiment libre de le faire ou de ne pas le faire : il suit le mythe dans sa version masculine, c’est-à-dire pour des raisons qui ne sont pas la haine de soi mais la haine de l’autre ; on retrouve dans son exposé toutes les attitudes masculines exposées plus haut.

La première indication que nous avons affaire à un mythe est l’*irrationalité* totale de ce qu’on n’ose pas appeler une argumentation. S’appuyant sur une lecture personnelle d’Engels, Alzon introduit une distinction parfaitement arbitraire entre « oppression » et « exploitation ». Non que celle-ci ne nous soit familière, mais on sait qu’elle ne veut rien dire sinon que le locuteur ou la locutrice exprime ainsi, en termes qu’il ou elle estime plus polis, que l’oppression des femmes est « secondaire ». Cette distinction est donc une sorte d’injure raffinée, mais on ne s’attend certes pas à voir *tout un pamphlet* basé sur et consistant uniquement en une variation sur ce thème. On attend donc autre chose d’Alzon, d’autant plus qu’il annonce ça au début en se frottant les mains avec l’air de celui qui a trouvé un truc vraiment original et dont toute la bouille vous dit : « Vous allez voir ce que vous allez voir ! » Mais non, rien. On ne voit *rien*. Alzon ne définit aucun des deux termes, ce qui va rendre leur distinction difficile : mais il s’en fout, de cette difficulté, car il n’essaie même pas de justifier la distinction. On pourrait penser que cette distinction, cette « idée », bonne ou mauvaise, prouvée ou non, puisqu’elle ouvre, introduit et justifie l’existence du pamphlet, va en sous-tendre la suite, parcourir la « démonstration » entière. Mais non : il l’abandonne *derechef*, juste après l’avoir mentionnée, *et n’en reparlera plus*. Pourquoi ? C’est qu’elle a servi son propos : tenir lieu de semblant de formulation théorique à l’éternel mythe, à la division entre « bourgeoises » et « travailleuses ».

Qu’il s’agisse d’un mythe est encore manifeste dans le fait qu’il ne se réfère jamais à aucun groupe social concret. Pour décrire cette catégorie qu’il dit exister aujourd’hui, il utilise en tout et pour tout une citation de Paul Lafargue, né et mort au 19e siècle. Ceci ne nous éclaire pas beaucoup sur *qui* sont ces « bourgeoises », sur ce qu’elles *font*, sur où on les trouve (apparemment, lui ne les a pas trouvées, sinon pourquoi Lafargue…). Apparemment encore, ce ne sont

pas des femmes de « bourgeois » au sens marxiste puisque leurs maris non seulement travaillent mais *tirent leur revenu de ce travail*. Il ne s'agit donc pas de possesseurs des moyens de production percevant la plus-value. Ou la plus-value a disparu sans que je m'en aperçoive, ou bien Alzon utilise « bourgeois » pour signifier « cadres » et ne s'en excuse ni ne s'en explique. Mais il a d'autres chiennes à fouetter, c'est peut-être là son excuse.

Ces bourgeoises ne font rien, vous entendez strictement *rien*, sinon d'aller à des cocktails. Là, je reconnais bien la description que tout le monde donne des Odieuses Oisives, mais je n'y reconnais personne que j'aie jamais rencontrée, ni qu'Alzon ait jamais rencontrée, étant socialement exclus de ces milieux comme les autres petits-bourgeois. D'abord, les sociologues, dont moi, dont Alzon, n'ont aucune chance de jamais pouvoir pénétrer ou enquêter dans les milieux où ces créatures fabuleuses risqueraient de se trouver. Tant que ses sources d'information restent celles de tout le monde c'est-à-dire *France Dimanche* et une opinion de Monsieur Lafargue, Paul, il serait plus sage, sinon plus honnête, de se taire. D'autre part, le peu qu'on sache conduit à penser que des femmes qui ne font strictement rien, d'autant que la plupart ont des enfants, ça n'existe pas, pour la bonne raison que c'est impossible (sans ou avec une ou même des domestiques, comme les intéressées le savent et le diraient *si on le leur demandait*). Mais qu'importe à Alzon l'absence d'information sur ces créatures mythologiques, qu'importe même que rien ne prouve qu'elles existent ! Ce qui compte pour lui ce sont les raisonnements auxquels il va pouvoir se livrer sur ce groupe mythique, et aux dépens des femmes de chair et de sang. Par exemple, leurs maris ont été définis comme des travailleurs mais leurs femmes sont des *bourgeoises*. Qu'importe encore la contradiction ? Ce qui compte ici, c'est bien de marquer la différence entre les maris qui peinent et les femmes *oisives* que les premiers *entretiennent à la sueur de leurs fronts* (c'est sans doute pourquoi ils ont été décrétés « travailleurs » : si les susdits maris entretenaient leurs femmes à la sueur de leurs dividendes, la conclusion d'Alzon manquerait singulièrement d'impact).

On reconnaît là la théorie vulgaire selon laquelle les femmes « à la maison » sont « entretenues à ne rien faire » : ne gagnent pas leur vie, bref ne méritent pas leur pitance. Le féminisme a porté un rude coup à cette vision des choses. J'ai montré que le travail ménager est un travail et que l'entretien, loin d'être un cadeau, est une forme de rémunération inférieure en nature – non en montant – au salaire. Alzon n'y a rien compris et le démontre abondamment par la suite ; mais ceci sort de mon propos. L'important c'est que, sans l'avoir compris, il

l'accepte. Pourquoi ? Parce qu'en l'acceptant, en « accordant » à certaines femmes – merci monsieur – qu'elles sont exploitées, et en le refusant à d'autres, il trouve une nouvelle base, plus habile, plus « féministe », pour le même vieux projet : diviser les femmes. Certes, ce « refus » d'accorder la qualité d'exploitées à certaines femmes provient en partie de son incompréhension *de ce qu'est l'exploitation domestique* mais elle provient surtout de son propos politique qui à son tour est la cause de son incompréhension.

Il n'a admis la théorie de l'exploitation domestique que pour pouvoir, en en déniant l'application à certaines, mieux diviser les femmes. En effet, en ce qui concerne les « bourgeoises », il reprend la vision idéologique selon laquelle l'entretien fourni par le mari est un cadeau, donné contre rien. Sans compter qu'en ce qui concerne les « travailleuses », il voit leur exploitation en termes quantitatifs : comme consistant en la différence – qu'il postule négative – entre la valeur vénale de l'entretien et la valeur vénale du salaire qu'elles pourraient – où, comment ? – percevoir. La femme travaille plus que le mari et consomme juste autant : la femme est « volée ». Voilà l'exploitation pour Alzon ; donc, *si, tout restant inchangé, les femmes mangeaient plus que leurs maris, le problème serait résolu*. Mais, ou bien « l'entretien » est toujours un concept idéologique ou bien il ne l'est jamais ; on ne peut pas le démystifier *à moitié*. Mais encore une fois, qu'importe à Alzon. Son propos est d'amener cette véritable perle, accrochez-vous : dans la bourgeoisie ce sont les femmes qui exploitent leurs maris ! À ce compte, les enfants « exploitent » leurs parents, les conscrits « exploitent » l'Armée, les vieillards « exploitent » l'hôpital. Il n'explique pas comment ces maris qui sont « dominants » peuvent être en même temps exploités, ce qui est un paradoxe logique et serait, si cela existait, une occurrence absolument unique dans l'histoire de l'humanité (et si cela existe, eh bien, ils l'ont mérité parce qu'ils sont vraiment trop bêtes ; à leur place j'utiliserais un peu de mon pouvoir pour faire cesser cette intolérable exploitation). Mais cette énormité est une vétille aux yeux de qui a transformé la dépendance économique des femmes en exploitation par elles exercée. Aussi Alzon n'est-il pas là pour résoudre ce mystère. Ayant dit, il procède, car son propos n'est pas de justifier des propositions aberrantes, donc injustifiables, mais simplement de trouver des insultes inédites à lancer aux « bourgeoises ».

Mais, hélas pour lui, sa passion est trop vive, elle l'entraîne plus loin qu'il n'aurait voulu : à se démasquer. En effet, pour « mieux prouver son point » – l'oisiveté, *donc*, selon lui, la non-exploitation des « bourgeoises » –, Alzon les compare à des prostituées de luxe. Il révèle ainsi l'étendue de sa compréhension

de l'oppression des femmes : pour lui, ce n'est pas le client, comme on le croirait, qui exploite la prostituée *mais la prostituée qui exploite le client,* et la qualité de son « féminisme ». Dire que les « bourgeoises » sont des prostituées de luxe, c'est pour des féministes dire qu'elles sont bien des femmes exploitées comme les autres. Pour Alzon c'est dire le contraire, puisque c'est le nœud de la « théorie » selon laquelle ces femmes exploitent leurs maris. En effet il utilise cette comparaison comme un argument imparable pour prouver leur *différence* d'avec les autres femmes. Or ce n'est certainement pas *en tant que prostituées* que les « bourgeoises » diffèrent des autres femmes. Alors pourquoi Alzon a-t-il cru cet argument décisif ? Les prostituées de luxe diffèrent bien des autres femmes, *d'un certain point de vue*. Mais ce n'est pas d'un point de vue féministe. Alzon pense « prouver », en les traitant de prostituées de luxe, que ces femmes sont non exploitées donc politiquement inférieures aux autres. Or, c'est précisément *sur ce point* qu'elles sont semblables aux autres. Alzon révèle ainsi que son point de vue, non seulement n'est pas féministe, mais est antiféministe. Car le point de vue d'où ces femmes sont appréhendées d'une façon péjorative, c'est le point de vue de l'ouvrier qui traite la « bourgeoise » de « salope ». En termes « universitaires », Alzon dit la même chose : qu'est-ce qu'elles se croient, ces femmes qui sont à moi inaccessibles, qui ne sont pas (par moi) opprimables, alors qu'elles sont des putains comme les autres ! Le seul point de vue d'où les assertions d'Alzon sur les « bourgeoises » sont compréhensibles, le seul point de vue d'où elles peuvent être émises, c'est celui du *sexisme* : pour lequel il est inadmissible que certaines femmes échappent ou aient l'air d'échapper, même en partie, au sort commun ; le point de vue des hommes indignés de voir leur privilège de sexe – en particulier l'accès sexuel à toutes les femmes – mis en échec par des « privilèges », plus exactement des *protections,* de classe ; car le pire pour eux est qu'ils savent que ces « privilèges » sont dérivés de, obtenus par une oppression de sexe : par la prostitution, la même que celle dont ils espéraient bénéficier, mais réservée à des hommes dominants. Ce n'est pas le point de vue de quelqu'un qui réclame la fin de l'oppression des femmes, mais au contraire celui de quelqu'un, de la majorité des hommes, qui réclame l'application totale – sans exemptions ni mitigations – à toutes les femmes sans distinction, du sort des plus opprimées. C'est le point de vue des « partageux » sexuels, ceux qui veulent que cesse la distribution inégale des femmes.

Cette haine des « bourgeoises » n'est pas, de toute évidence, provoquée par l'amour des femmes et de leur libération. Mais ce n'est même pas une haine limitée à une catégorie particulière de femmes. C'est la haine de toutes les

femmes. Les « bourgeoises » ne sont particulièrement visées que dans la mesure où elles semblent échapper partiellement à l'oppression, ou à certaines oppressions, ou à l'oppression par certains hommes. La haine active est bien réservée pratiquement aux « bourgeoises », à celles qui paraissent bénéficier d'un statut d'exception, d'une exemption scandaleuse. Mais que cette exemption supposée suscite l'indignation et la haine à l'égard de ses « bénéficiaires » montre quelle est la condition seule jugée convenable aux femmes : la seule qui n'éveille pas l'hostilité est une situation d'oppression totale. Cette réaction est classique dans les annales des relations entre groupes dominants et dominés, et a été amplement étudiée dans le Sud des États-Unis en particulier. La bienveillance paternaliste des Blancs pour les Noirs qui « connaissent leur place » et y restent se transforme curieusement en une fureur meurtrière quand ces Noirs cessent de connaître leur place. Les mouvements féministes américains ont aussi analysé les réactions masculines aux « *uppity women* », littéralement les femmes qui ne baissent pas les yeux.

Les fameuses « bourgeoises » ne sont pas de ces femmes « arrogantes » : des femmes qui contestent leur rôle, mais plutôt des femmes à qui une soumission classique à un homme vaut en retour, quand cet homme appartient à la couche supérieure de son sexe, quand cet homme domine d'autres hommes aussi bien que des femmes, une protection contre ces autres hommes. Ceci est vécu, comme je l'ai dit plus haut, comme une anomalie, comme une transgression de la règle idéale qui devrait être la soumission de toutes les femmes à tous les hommes, et d'autant plus outrageante qu'elle est le résultat de l'obéissance à cette règle. L'attachement à cette norme est rarement conscient, encore plus rarement verbalisé chez les intellectuels de gauche. Il n'est révélé que négativement par l'indignation que sa transgression suscite en eux.

La haine de soi comme fondement du gauchisme féminin

Ou les origines des droites féministes, ou l'image de soi dans le miroir de la mauvaise conscience des femmes

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre les débats de conscience de certaines tendances des mouvements de libération des femmes et la « politique » adoptée par certains groupes. Ces débats de conscience ne portent pas sur une

situation réelle, et les prises de position ne découlent ni d'une analyse de la situation concrète de catégories concrètes de femmes, ni *a fortiori* d'une analyse des implications politiques de telle ou telle position, ce qui exigerait que ces positions soient connues, pour l'engagement dans la lutte de libération. Ils sont simplement une expression de la mauvaise conscience des femmes, mauvaise conscience qui, inutile de le dire, est à la fois produit et signe de l'oppression. Les femmes, comme les hommes, estiment illégitime que la classe l'emporte sur le genre : que leur « appartenance de classe » – qui est d'ailleurs toujours faussement évaluée et/ou identifiée à l'*origine* de classe (ces femmes se classent d'après la position de leur père ou de leur mari ; si elles se classaient d'après leur position propre, elles s'apercevraient qu'*aucune* d'elles n'est bourgeoise) – les mette dans des situations de supériorité ou de « non-infériorité totale » vis-à-vis de certaines catégories d'hommes. Elles projettent cette mauvaise conscience – sous forme d'hostilité – sur une catégorie mythique de femmes censées exemplifier cette *anomalie.*

Cette mauvaise conscience est particulièrement articulée et exprimée systématiquement dans l'idéologie « *gauchiste* » : les prises de position des groupes dits « gauchistes » (à cause de leurs liens avec l'extrême gauche masculine) des mouvements. Mais elle n'y a pas sa source ; elle y trouve seulement une formulation pseudo-théorique toute faite : élaborée par les gauchistes mâles comme rationalisation « révolutionnaire » de leurs intérêts d'hommes.

Cette formulation n'est du point de vue des femmes qu'une *forme* particulière d'une mauvaise conscience générale, et sans rapport structurel avec l'idéologie ou le mouvement « révolutionnaire ». L'engagement des femmes dans la lutte dite « prolétarienne », la lutte gauchiste (dont le caractère prolétarien reste à vérifier[4]) semble impliquer une exclusion des « bourgeoises », non en tant qu'individues concrètes – puisque personne n'a jamais vu la queue d'une –, mais de la *définition* du peuple à la libérer. D'une certaine façon ces femmes (les gauchistes) reproduisent dans leurs groupes non mixtes la mauvaise conscience des membres petits-bourgeois de la gauche masculine vis-à-vis des « masses » c'est-à-dire des prolétaires. C'est bien une reproduction – une imitation – dans le sens qu'elle est fondée sur une *identification* des femmes à « leurs » hommes. Ce n'est qu'en s'identifiant à ceux-ci que ces femmes peuvent se sentir « privilégiées » et « coupables ». Cette identification a elle-même plusieurs sources : d'une part l'identification à l'oppresseur « personnel » pris comme modèle, c'est-à-dire l'aliénation féminine classique, d'autre part la *fausse*

conscience. L'identification est produite par le désir de croire à, et produit la croyance à, la similitude au-delà de la barrière des sexes. Elle est typiquement une réaction magique, une façon d'annuler en rêve l'oppression qu'on ne peut supprimer dans la réalité. Comme tout recours à la magie, elle porte sa propre contradiction, sa propre annulation, puisque l'*identification* est la preuve péremptoire de la *non-identité*. La croyance tenue par des femmes nées de bourgeois ou mariées – légalement ou non – à des bourgeois, qu'elles sont elles-mêmes des « bourgeois » est un produit de la fausse conscience : car elles ne participent pas comme elles le croient aux privilèges de cette classe, et elles ne le croient que grâce à un processus d'identification. Donc ces femmes se sentent coupables vis-à-vis des prolétaires : d'une part par fausse conscience, parce qu'elles se croient faussement dans la même situation et dans le même rapport objectif aux prolétaires que leurs « mecs ». Mais cette culpabilité est aussi le produit de *ce qui est en un sens le contraire* de la fausse conscience, la *mauvaise conscience* : le sentiment que ces privilèges de classe dont la fausse conscience les persuade qu'elles les *exercent à l'instar* de leurs hommes, sont, par elles, *usurpés*.

Ce processus est distinct du premier analytiquement, bien que les deux aillent le plus souvent ensemble. En effet, on peut distinguer trois situations théoriques :

1. Celle d'une femme qui est vraiment bourgeoise, c'est-à-dire capitaliste. Il y a en France onze mille femmes « Patrons de l'industrie et du commerce ». Cette catégorie comprend Rothschild et l'épicier du coin. Étant donné le nombre d'épiceries tenues par des femmes, on peut penser que la majorité de ces onze mille « Patronnes » sont plus vraisemblablement des épicières ou assimilées que des Rothschild.
2. Celle d'une femme mariée à un bourgeois et bénéficiant de certaines délégations de pouvoir.
3. Celle d'une femme mariée à un petit-bourgeois et ne bénéficiant de rien du tout (le cas de nos gauchistes).

Dans les cas 1 et 2, les privilèges dérivés soit de l'appartenance de classe (1) soit de la possession par la classe (2) sont entachés de culpabilité ; redoublée dans le cas 2 par la façon dont ils ont été acquis (la prostitution que les hommes prolétaires leur reprochent avec tant de vertu). Dans les cas 2 et 3, ces privilèges peuvent être imaginaires : ils le sont toujours en 3, et ils peuvent s'ajouter en 2 aux privilèges dérivés mais réels. En d'autres termes, la mauvaise conscience joue dans tous les cas : le sentiment d'usurpation. Elle est redoublée dans le second cas, celui des « bourgeoises » classiques c'est-à-dire des femmes de

bourgeois, par la conscience de la tricherie qui provoque l'indignation masculine. Dans le troisième cas, elle est fondée sur la fausse conscience *uniquement*, qui peut très bien fonctionner dans le deuxième cas aussi : ce n'est pas parce qu'on a quelques miettes de pouvoir qu'on ne peut pas s'imaginer l'avoir tout entier, au contraire.

Les femmes « gauchistes » partagent avec leurs hommes la culpabilité d'avoir des privilèges de classe ; mais à cette culpabilité de gauche s'ajoute pour elles la culpabilité de posséder ces privilèges indûment en tant que femmes, c'est-à-dire d'ajouter à l'oppression de classe (qu'elles *croient* exercer) *un renversement de la hiérarchie normale des sexes*. La conscience douloureuse de ce renversement comporte deux volets : le sentiment que *rien* ne devrait les mettre à même d'opprimer des *hommes* ; le sentiment qu'elles ne sont pas vraiment dans la même situation que leurs hommes, que l'oppression qu'elles « font subir » aux prolétaires n'est pas fondée sur les mêmes bases : est *encore moins* légitime.

Ces deux sentiments sont, ironiquement, contradictoires. Le premier est la culpabilité d'être des bourgeoises, le deuxième est la culpabilité de *n'être pas bourgeoises*, et d'en posséder quand même les privilèges !

La forme politique – en terme de « théorie » – que prend cette mauvaise conscience est systématisée dans certains groupes de femmes, généralement trotskistes, mais elle est utilisée aussi dans des groupes non gauchistes comme moyen de gouverner : dans le groupe Psychanalyse et Politique. Son prétexte est le projet de « réconcilier la lutte des classes et la lutte des femmes » – ce qui exige qu'on les ait préalablement « fâchées ». Mais au lieu que cette « réconciliation » procède d'une analyse – ce dont leurs motivations les rend incapables – elle procède de la magie. On ne cherche pas à analyser comment l'oppression des femmes – *en tant que telle* – s'articule avec l'oppression des prolétaires en tant que telle. Il faudrait d'abord savoir en quoi consiste l'oppression des femmes et elles ne veulent pas le savoir. C'est donc au niveau de groupes concrets que cette articulation est effectuée, ou plutôt est censée être effectuée. On met l'accent sur *les femmes prolétaires* – ou les *femmes* de *prolétaires* – la distinction n'est pas faite, ce qui en dit long sur l'analyse de la position de classe des femmes, c'est-à-dire qu'on substitue à l'analyse des connexions et articulations une coïncidence *de fait* incarnée par une situation empirique. On croit que l'articulation est faite parce qu'on privilégie un groupe qui se trouve être opprimé *à la fois* par le capitalisme et par le patriarcat. Mais l'existence d'un tel groupe n'éclaire en rien la question des relations entre ces deux systèmes, et la glorification de ce groupe ne remplace pas une analyse, qui

reste à faire. De surcroît, la contradiction mentionnée plus haut demeure intacte : les femmes qui soutiennent cette position *ne font pas partie* – d'après *leur* analyse – des femmes seules dignes d'être « sauvées » puisque dans leur autoclassification elles sont des petites-bourgeoises, et ne sont donc pas opprimées.

La haine des femmes à l'égard des « bourgeoises » est le résultat de trois mécanismes d'oppression :

1. *Elle est premièrement et objectivement une haine de soi puisque ces femmes se définissent comme bourgeoises. Il est même plus que probable qu'elles se définissent ainsi pour trouver une assise « objective » à cette haine de soi.*
2. *Elle est le produit de la fausse conscience des femmes : la croyance erronée qu'elles possèdent les mêmes privilèges que les hommes « de leur classe ».*
3. *Et surtout elle a pour source leur mauvaise conscience : le sentiment d'usurper ces privilèges, bref le sentiment d'être indûment dans une situation de « bourgeois », dont elles prouvent par leur culpabilité que contrairement à ce qu'elles disent elles l'estiment réservée aux hommes.*

Cette haine manifeste encore une autre mauvaise conscience : car non contentes de se sentir *particulièrement* indignes d'*opprimer*, les femmes se sentent indignes d'*être opprimées*. L'idée que les femmes forment une classe n'est jamais réfutée avec des arguments théoriques et logiques, mais d'une façon passionnelle. Ce que cette passion révèle, c'est le refus profond de se considérer sur le même pied que les autres opprimés, en particulier que les opprimés-type, les prolétaires. Pourquoi ? La « classe ouvrière » (mais aussi le « peuple noir ») est toujours représentée sous les traits d'un groupe d'*hommes* dans des attitudes particulièrement « viriles » : portant des casques, armés, brandissant le poing. Pour des femmes « révolutionnaires », cette image est celle du statut le plus élevé. Se penser une classe, c'est se penser *homme* d'abord, et de surcroît se penser homme de la catégorie *la plus glorieuse* : se hisser au rang des héros culturels. Or ceci est à ce double titre psychologiquement impossible pour, impensable par, la majorité des femmes. Ce serait un double sacrilège, une double profanation : de la dignité d'homme et de la dignité du prolétariat. Mais comme cette dignité s'étend à des opprimés non nécessairement prolétaires, tant qu'ils sont hommes, j'incline à penser que c'est la virilité qui en l'occurrence prête son prestige au prolétariat. Là encore, c'est le sentiment d'indignité qui conduit à la crainte de l'usurpation, et ce sentiment invalide le discours rationalisant puisqu'il repose sur des prémisses opposées : le discours rationalise le refus sur la base d'une prééminence de la classe sur le genre, mais le refus

repose sur la prééminence du genre.

Un autre exemple de ce sentiment d'indignité des femmes est la théorie masculine, mais reprise par beaucoup de femmes, sur les raisons et les buts de l'oppression des femmes dans la famille. Dans cette théorie, l'oppression des femmes dans la famille est causée par la nécessité, pour le Capital, de former des personnalités soumises afin qu'en grandissant les enfants deviennent des travailleurs dociles : d'où la répression sexuelle de tout le monde – donc des femmes aussi – nécessaire pour canaliser l'énergie libidinale vers le travail ; d'où la structure autoritaire de la famille, les femmes étant opprimées par leur mari *parce* qu'ils sont opprimés par leurs patrons et *pour* qu'ils ne dirigent pas leur colère vers ledit patron, et opprimant à leur tour les enfants, etc.

Ce qui est passionnant dans cette théorie c'est que même l'oppression des femmes ne les vise pas *elles*. Le rôle de la famille dans cette théorie est purement idéologique : il est de former un certain type de personnalité ; et cette formation est un des moyens, un moyen idéologique, d'exploiter les prolétaires. Donc l'oppression matérielle et très concrète des femmes n'est qu'un moyen ou un résultat, de toute façon un *sous-produit* d'une oppression *idéologique* qui vise les *travailleurs* et qui n'est elle-même qu'un *moyen* de l'oppression « véritable », de l'*exploitation* des mêmes travailleurs. Il n'est pas question de discuter le fond de cette théorie, mais la *place* qu'y occupent les femmes : elles sont *deux fois* éloignées du *but* – de ce qui est posé comme *finalité* du processus qui les opprime. Non seulement leur oppression matérielle n'est pas une fin en elle-même, mais la conséquence à la limite contingente d'une oppression idéologique ; non seulement cette oppression « idéologique » qui est la raison de leur oppression matérielle n'est pas encore une fin mais un *relais* pour la *véritable* oppression (l'exploitation des prolétaires) ; mais aucun de ces moments – ni les relais ni les fins – ne concerne les femmes *en tant que telles*. Non seulement elles sont exploitées, mais elles ne sont exploitées que dans la mesure où cela sert une *autre exploitation.*

En d'autres termes, il est clair que les femmes sont perçues comme *indignes même d'être exploitées*. On ne peut trouver d'explication, *donner de statut théorique* à leur oppression qu'en la posant comme médiation d'une autre oppression. Cela signifie clairement qu'on ne les estime *pas plus dignes d'être exploitées pour elles-mêmes que dignes de vivre pour elles-mêmes.* Il faut que leur exploitation, comme leur existence, soit justifiée par autre chose qu'elle-même : par son utilité pour la vie ou l'exploitation des hommes. Que les femmes ne soient pas dans la théorie *les sujets* de leur propre exploitation reflète bien le

fait que dans la société elles ne sont pas les sujets de leur propre vie. Que le statut théorique de leur exploitation soit médiatisé dans la théorie reflète bien que leur statut dans la société est médiatisé, dans les deux cas par les hommes. Le sens profond de cette « théorie », c'est que si les hommes n'étaient pas opprimés les femmes ne le seraient pas ; ce qui signifie que la question est posée en ces termes : pourquoi opprimer les femmes, sinon pour opprimer des hommes ?

La préoccupation passionnée « d'articuler » oppression des femmes et oppression des prolétaires recouvre l'entreprise à peine cachée de rattacher en fait la première à la seconde, car il n'y a pas l'ombre d'une symétrie dans cette « articulation ». Le pire est que cette hâte à intégrer l'oppression des femmes à l'oppression capitaliste, avant même de savoir en quoi consiste la première, ne procède peut-être pas tant d'une *mauvaise* que d'une *bonne* volonté politique : du souci d'établir la *réalité* de cette oppression, en la rendant visible.

Ce que ceci révèle, c'est que pour ces femmes et ces hommes, l'oppression des femmes, si elle n'est pas ainsi « rattachée », tend à s'évanouir de sous leurs yeux, comme tout fait dénué de signification ; que seule l'oppression d'hommes a un sens en soi ; et que, non rattachée à une oppression autojustifiée, l'oppression des femmes est pour elles et eux, proprement IN-SENSÉE.

La photo de classe des femmes ou l'image inversée

Ce que les réactions des femmes comme des hommes à la suggestion que les femmes sont opprimées point à la ligne : pour elles-mêmes ; ce que l'hostilité partagée mais non semblable des femmes et des hommes à l'égard des « bourgeoises » ; ce que la construction même de ce mythe-bouc-émissaire, révèlent, coïncide avec ce que l'analyse objective dévoile. Cette analyse objective est inscrite en filigrane dans les positions qui la nient, elle en constitue le fondement caché. Les femmes de bourgeois ne sont pas des bourgeois. Elles ne doivent leur « position de classe », censée l'emporter sur le statut de femmes, qu'à ce statut.

Ceci est très clair dans le fait que sociologie profane comme sociologie savante attribuent aux femmes la classe *de leur mari* : utilisent pour les femmes un critère d'« appartenance de classe » différent de celui utilisé pour les hommes et donc pour les maris, un critère qui, de surcroît, est totalement étranger non seulement à la définition marxiste des classes mais à toute définition des catégories sociales. Pour les femmes, et pour les femmes seulement, le *mariage* d'une part *remplace* la place dans le processus de production comme critère

d’appartenance de classe ; d’autre part, même quand les femmes ont une place propre dans ce processus c’est-à-dire travaillent à l’extérieur, le mariage l’emporte néanmoins. Les « bourgeoises » sont donc appelées telles et identifiées à leurs bourgeois d’époux, non parce qu’on a utilisé pour les classer le même critère que pour leurs maris mais *au contraire* parce qu’on a utilisé un critère *qui les en distingue* : celui du mariage. C’est-à-dire *qu’avant de* et *pour* pouvoir les prétendre identiques à leurs maris, il faut les avoir considérées et traitées comme radicalement *dissemblables*. Ainsi, en mettant les bourgeois et leurs femmes dans le même sac, on démontre *par cette opération même* qu’ils ne sont pas dans le même sac. On ne peut assimiler les unes aux uns que précisément en les traitant différemment – en classant les uns par leur place dans le processus de production et les unes par leur statut matrimonial. Et ce qui distingue les hommes bourgeois des femmes « bourgeoises » dans le processus de classement, est précisément ce qui *rapproche* les femmes « bourgeoises » des femmes « prolétaires », qui elles aussi sont cataloguées d’après la classe de leurs maris. Ainsi on ne peut parler des *différences* de classe entre femmes – source paraît-il de *divisions* politiques éventuelles – qu’en les traitant *d’abord toutes de la même façon* : en déterminant leur « classe » par leur rapport à un homme. Ces différences classificatoires sont donc fondées sur ce que les femmes ont toutes en commun : le fait d’être « la femme de quelqu’un ».

L’usage classificatoire ne fait que *refléter* la situation objective qui est aussi commune à toutes les femmes : le fait que leur existence matérielle est déterminée par leur relation à un homme. Cette dépendance est elle-même la cause de leur placement, réel *et* analytique, dans les classes – les lieux sociaux et géographiques – où se trouvent les hommes auxquels elles sont *attachées*. Il ne s’agit donc pas d’une appartenance de classe au sens propre, mais de son contraire. Le fait que cet *attachement* soit utilisé en lieu et place de l’appartenance de classe réelle manifeste que cette *dépendance* – le statut de femme, terme synonyme avec celui d’épouse – l’emporte sur l’appartenance de classe : la place dans la production capitaliste. Elle l’emporte dans le classement parce qu’elle l’emporte dans la réalité : parce que, soit les femmes n’ont pas de place dans la production capitaliste, soit cette place est moins importante pour leur existence matérielle que leur dépendance patriarcale, qui constitue leur rapport de production et leur appartenance de classe, les deux étant *non capitalistes*. Ironiquement, la « théorie » qui pose l’« appartenance » – lire le *rattachement* – des femmes aux classes du système capitaliste comme plus important que leur statut commun de femmes, est fondée sur le postulat inverse

(et sur une lecture correcte, quoique niée, de la réalité) : sur le postulat implicite (ou explicite, en sociologie) de la prééminence du statut de sexe.

Comme on l'a vu, l'hostilité à l'égard des « bourgeoises » repose en dernière analyse, sur la perception juste que ces femmes n'appartiennent pas réellement à la classe bourgeoise ; cette hostilité révèle que l'appartenance de genre, la classe patriarcale, est perçue comme l'emportant sur, mais surtout devant l'emporter sur « l'appartenance de classe ». Si on retrouve la même chose au terme d'une analyse objective qu'on a trouvé dans les prises de position « politiques » (émotionnelles), c'est que cette analyse existe implicitement et souterrainement dans ces positions, qui sont d'autant plus émotionnelles qu'elles sont fondées sur une réalité en contradiction absolue avec le discours manifeste. Si la réalité qui sert de base au discours est niée par celui-ci, c'est que ce dernier est destiné à justifier des positions réactionnaires sur cette réalité ; pour que celles-ci n'apparaissent pas comme telles, c'est donc la réalité qui est inversée par le discours, aux fins qu'on ne s'aperçoive pas que ce sont les positions qui sont à l'envers.

Il reste cependant à trouver et à définir les modalités différentielles de l'oppression générale des femmes, les différentes formes que prend l'oppression à partir d'une base commune. Ceci débouche nécessairement, on s'en doute, sur une redéfinition de l'oppression, et pas seulement pour les femmes. Mais cette recherche ne peut procéder à partir des concepts utilisés couramment, de la problématique de la division des femmes selon les lignes des classes traditionnelles, pour les raisons qu'on a vues : parce que ces « divisions » sont fondées en réalité sur ce qui est au contraire *commun* à toutes les femmes. La perception de ces « divisions », telle qu'elle existe actuellement, est due non seulement à la dépendance matérielle mais aussi à la mauvaise conscience qui sont le lot de toutes les femmes. Loin d'être une analyse, encore moins une analyse révolutionnaire, c'est une manifestation et une preuve de plus de l'oppression. C'est donc *d'ailleurs*, d'un ailleurs analytique et politique, à partir d'une problématique totalement différente, qui connaît et reconnaît cette communauté fondamentale, et *ne procède pas* de la mauvaise conscience, c'est-à-dire à partir d'une problématique proprement *féministe*, que cette recherche peut être entreprise, et être une recherche de libération.

1. Publié dans *Question féministes*, n°

2. Ce texte a été commencé en 1975. C'est pourquoi la plupart des articles cités dans la première partie datent de 1974. Mais, même en ce qui concerne cette année-là, on s'apercevra vite que j'ai négligé nombre de productions. En effet, mon propos n'était nullement de dresser un quelconque tableau de l'année sexiste

écoulée, mais de décrire des mécanismes en analysant des exemples significatifs. J'ai été les chercher dans toute l'étendue historique du mouvement des femmes, et certains événements rappelés remontent aussi loin que 1970. En 1977, mes exemples ont toujours une valeur illustrative, comme un bref passage en revue de la littérature en convaincra. Il en est de même en 1998.

3. Jusqu'en 1972 au moins (date à laquelle j'ai cessé de les lire), le thème type des bandes dessinées de *Hara-Kiri* et de *Charlie-Hebdo* était l'humiliation d'une femme « bourgeoise » par un mâle réputé révolutionnaire, ou plutôt que ce seul haut fait suffisait à désigner comme révolutionnaire. On peut en conclure : que ce thème sert de signe ; signifie la « Révolution » ; que, réciproquement, puisqu'elle est ainsi utilisée, l'humiliation des femmes est un des contenus majeurs de la représentation symbolique de la « Révolution ». En 1997, voir les propos de Marc Blondel (Force ouvrière) à l'encontre de Nicole Notat (CFDT), comme un exemple parmi des milliers d'autres.

4. Tout ce que j'ai dit à propos des Noirs s'applique *mutatis mutandis* aux rapports entre les groupes gauchistes et les prolétaires. « Prolétarien », dans l'usage qu'ils en font, n'est pas à « prolétaire » comme « ouvrier » (adjectif) à « ouvrier » (nom), mais comme « ouvriériste » (adjectif) à « ouvrier » (nom). La critique de l'extrême gauche, de ses prétentions avant-gardistes aggravées par – et hélas, causées par – sa composition exclusivement, ou à peu près petite-bourgeoise, n'est pas mon propos ici. Elle reste à faire. On peut cependant mentionner dès à présent que, à la critique que cette lutte « prolétarienne » n'est ni dirigée ni même suivie par des prolétaires, la pratique du mouvement des femmes en a ajouté une autre, symétrique mais non semblable : que le combat des petits-bourgeois révolutionnaires ne part pas de leur propre oppression. Ceci rendra plus claire une note qui aurait dû venir logiquement à la fin de la première partie, en réponse à la question qu'on ne peut manquer de se poser : « Mais alors, les hommes ne peuvent rien faire dans le cadre de la lutte antipatriarcale ? ». À cette question, c'est une autre pratique qui répond ; celle de certains hommes qui, au lieu de nous donner des conseils, travaillent sur eux, sur leurs problèmes sexistes ; qui, au lieu de nous interpeller, s'interrogent, au lieu de prétendre nous guider, cherchent leur voie, qui parlent d'eux et non pas pour nous. Ceux-là cherchent en quoi la lutte antipatriarcale les concerne directement, dans leur vie quotidienne. Et ils le trouvent sans difficulté, inutile de le dire. Car c'est pour l'ignorer qu'il faut se donner du mal. Quel aveuglement, quelle mauvaise foi ne faut-il pas prendre le point de vue d'Uranus – de Dieu –, pour se prétendre en dehors et au-dessus de la mêlée, quelle aliénation, au sens propre d'absence à sa propre expérience : en langue vulgaire, « être à côté de ses pompes ». C'est pourtant le point de vue du militantisme traditionnel. C'est cette tradition qui explique qu'un Samir Amin puisse écrire sérieusement que « les quelques intuitions [qu'il a] de l'oppression des femmes du tiers-monde », il les doit à un livre, et à un livre français de surcroît (de G. Tillion). Or, Samir Amin est égyptien. Une telle déclaration suffit à invalider non seulement les analyses qui l'accompagnent, mais ce type de militantisme (et de militants) tout entier. Pour une mise à jour sur cette question voir Armengaud et Jasser (1995).

Protoféminisme et antiféminisme[1]

En 1975 est sorti un livre, *Parole de femme*, qui n'aurait jamais été publié avant l'émergence simultanée, dans tous les pays occidentaux, de mouvements de libération des femmes, et qui pourtant n'en mentionne jamais l'existence. Sa problématique, c'est-à-dire sa façon de poser les problèmes, se situe avant l'action collective, dans les tout premiers moments de la révolte individuelle : dans ce qu'on pourrait appeler le protoféminisme. Chaque phrase est une réponse à la question implicite : « Suis-je inférieure ? », question qui est bien le début de la révolte, mais qui en est aussi la fin si elle n'est pas dépassée, ou plus exactement, transformée. Et cette question – ce livre – s'adresse aux hommes ; cela devient de plus en plus clair au cours des pages ; à la fin A. Leclerc les interpelle carrément : « Sachez que… » Jamais elle ne s'adresse aux femmes sinon pour les chapitrer, les sermonner, et les rendre responsables de leur propre oppression.

Position défensive, accusatrice et justificatrice tout ensemble, demande de légitimation (« reconnaissez comme juste mon combat contre vous »), rien de tel pour réjouir l'oppresseur. Et réjoui il fut[2]. Mais il serait trop facile de discréditer ce livre simplement parce que son auteur continue à vouloir se distinguer des autres femmes, c'est-à-dire à se voir en concurrence et non en solidarité avec elles, et qu'il a été – est-ce surprenant ? – acclamé par les hommes. Ce qu'il importe de voir, c'est pourquoi il a été acclamé par les hommes, et ce n'est pas seulement pour la raison donnée plus haut – c'est-à-dire en quoi il ne fait pas avancer la libération des femmes d'un pas et au contraire conforte le système.

En effet, aussi seule que se croit A. Leclerc et aussi isolée soit-elle en réalité, son livre manifeste un courant d'idées beaucoup plus large. Ce courant est même systématisé dans certains groupes qui se réclament « du mouvement des femmes[3] » ; mais c'est une *tendance* seulement dans la mesure où c'est une *tentation* plus générale ; c'est pourquoi d'ailleurs elle est systématisée ; et c'est aussi pourquoi, et parce que ce livre en offre la seule[4] expression écrite à ce jour, il nous intéresse.

Les raisons pour lesquelles le livre d'A. Leclerc et le courant de pensée qu'elle représente débouchent, du protoféminisme, sur l'antiféminisme, sont fondamentalement simples : A. Leclerc reste sur le terrain des hommes, sur le terrain de l'idéologie, et dans son « explication » de l'oppression des femmes, et dans son « accusation » des hommes. Tout son système de pensée repose sur

l'idéalisme et ses variantes – naturalisme, biologisme – toute son argumentation reprend les prémisses fondamentales et liées de l'idéologie dominante :

- les hommes et les femmes tels qu'ils sont aujourd'hui, et la « part » des uns et des autres, sont des entités données sinon naturelles ; leur hiérarchisation intervient après et *indépendamment* de ces divisions et de leur contenu : « Le partage entre tâches de femmes et tâches d'hommes s'est fait selon d'autres critères que ceux de l'oppression sociale ; mais ce partage une fois instauré, reconnu, l'homme a tout fait pour qu'il soit conçu comme une séparation entre une bonne et une mauvaise part » ; et « la division et répartition des tâches et rôles (s'est) faite originellement de façon judicieuse et rationnelle » ;
- les idées mènent le monde : ce sont les valeurs qui déterminent l'organisation sociale et non l'inverse : « (j'ai cherché) au nom de quoi ils exigeaient, méprisaient, pouvaient… se glorifier (et j'ai trouvé) leurs *valeurs* inscrites au firmament de la grandeur et de la dignité humaines. »

De l'idéalisme…

Dès lors qu'elle prend le prétexte – ce *au nom* de quoi les hommes oppriment les femmes, les raisons qu'*ils* en donnent –, pour la cause – les raisons réelles – de l'oppression, dès lors qu'elle ne remet pas en question la division du travail, ce qui est d'ailleurs logique si tout se passe au plan des valeurs morales, le terrain est prêt pour la suite : « La dévalorisation de la femme et son statut d'infériorité (s'articulent dans) la dépréciation, le mépris, le dégoût de ce qui lui est, *soit traditionnellement, soit naturellement imparti*[5]. » Il faut admirer ici comment avec « soit, soit » on met sur le même pied différences naturelles et division traditionnelle, donc sociale, du travail. La confusion qu'elle fait ou plutôt entretient entre deux ordres hétérogènes de phénomènes est parallèle à la confusion entre hommes et femmes naturels et hommes et femmes comme catégories sociales. C'est la pierre d'achoppement de tout son raisonnement, et il se trouve que c'est aussi le fondement de l'idéologie sexiste. Ce biologisme conduit inévitablement à l'idéalisme.

En effet, du moment où le partage culturel des activités sociales est *égalé à* et *traité comme* la différenciation des fonctions biologiques de reproduction, la problématique de la « valorisation » s'impose. À propos des fonctions biologiques, on peut penser *a priori* que puisqu'elles sont un *donné*, l'oppression ne peut intervenir qu'*après* (du moins jusqu'à ce que l'on constate que même là elle ne consiste pas seulement en « dépréciation » et que celle-ci sert d'autres buts qu'elle-même). Si donc l'on traite les fonctions sociales également comme

un *donné*, la seule question est en effet celle de leur appréciation subjective. On voit concrètement comment le naturalisme soutient l'idéalisme.

Cependant, de leur point de vue même, leur conjonction n'a pas que de bons résultats, car elle mène à une tautologie. Étant donné ces prémisses, en effet, la phrase citée plus haut peut se récrire ainsi : « Si l'on considère comme un donné le partage des fonctions sociales, la dévalorisation des femmes a pour source la dépréciation de leurs travaux. » Mais la deuxième partie de la phrase suppose une articulation qui est véritablement superflue ; car si fonctions sociales = fonctions naturelles, faire certains travaux c'est tout simplement faire un travail de femme. Et quelle est la différence entre être une femme et avoir une activité de femme ? La phrase se récrit alors : « La dévalorisation d'être femme a pour source la dévalorisation d'être femme. »

Plus loin l'équation s'est augmentée d'un nouveau terme : « Jamais l'infériorité prétendue de la femme n'aurait pu donner naissance à une *exploitation*[6] solide, jamais même cette infériorité n'aurait pu être conçue si les tâches domestiques *qui lui revenaient* [7] ne passaient pour viles, sales et indignes de l'homme. » Ici le renversement de la causalité est à trois étages : l'« infériorité » – facteur idéologique – y est la *cause* de l'exploitation, et cette « infériorité » a elle-même pour cause un autre facteur idéologique, la « dépréciation » de la « part des femmes ». Si l'équation précédente menait à une tautologie, celle-ci est bourrée de paradoxes : les travaux domestiques ne sont pas ingrats en eux-mêmes mais *décrétés* tels, et ceci est la cause de la prétendue infériorité des femmes, elle-même cause de leur exploitation. Mais comment les hommes peuvent-ils être en mesure d'*imposer* leur appréciation négative des travaux domestiques avant être en situation d'imposer tout court, c'est-à-dire de dominer ?

Si les travaux domestiques sont « naturels » pour les femmes, comment s'étonner qu'ils soient jugés indignes d'eux par les hommes ? Comment peuvent-ils même être jugés « indignes d'eux » puisqu'ils leur sont impossibles, tout simplement, dans cette optique, comme il leur est impossible d'être des femmes ?

Continuant courageusement dans son impasse A. Leclerc dit : « On ne saurait prétendre détruire l'idée de son infériorité (de La Femme comme toujours) ou le fait de son exploitation si l'on ne s'attaque aussi, et *particulièrement* [8], au dédain, au mépris ou à la pitié, c'est pareil, du sort de la femme, qu'il soit biologique (règles, enfantement) ou, traditionnel (tâches domestiques par exemple). » On se demande *où* est l'exploitation : car si les tâches domestiques

sont le « sort » de « la » femme, et si ce qui fait problème c'est qu'il soit réputé ingrat, c'est que cette réputation est injuste, donc fausse : que le « sort » n'est *pas* ingrat. Comment peut-elle s'insurger *à la fois* contre le « sort misérable » de « La » Femme et contre le fait qu'il soit *injustement jugé* misérable ? En quoi précisément consiste l'exploitation ? Consiste-t-elle seulement en l'« injustice » de la « dépréciation » du « sort » de « La » « Femme » ? ou bien cette dépréciation donne-t-elle lieu à une exploitation d'un sort en lui-même ni ingrat ni misérable, et si oui, quelle est cette exploitation ?

L'idéalisme a conduit A. Leclerc dans cette impasse analytique : prendre l'effet (la dépréciation, c'est-à-dire la rationalisation) pour la cause (l'exploitation), et dans une impasse politique : cette analyse implique en effet qu'il s'agit de changer *non la réalité de la vie des femmes, mais l'appréciation subjective de cette réalité*. L'exploitation réelle – matérielle – des femmes n'est ni discutée ni même décrite. Elle n'est mentionnée que pour être postulée : moins importante que la dépréciation dans le monde des valeurs ; conséquence, à la limite, fortuite, de cette dépréciation.

Ce thème est repris au chapitre des bénéfices que les hommes retirent de l'oppression des femmes : « La femme n'est pas premièrement et fondamentalement exploitée… [elle] est bel et bien opprimée mais d'une tout autre façon… il (l'Homme) attend d'elle bien autre chose que ce qu'il prélève sur l'esclave, le nègre et le bougnoule. Ce qu'il veut d'elle c'est de la reconnaissance. » La distinction qu'A. Leclerc opère entre une oppression des femmes qui serait *d'abord psychologique*, et l'oppression de tous les autres êtres humains qui serait *d'abord matérielle*, est aussi arbitraire qu'elle est radicale. Toute oppression produit un bénéfice psychologique : la reconnaissance, entre autres bénéfices. C'est manquer singulièrement de culture politique, et tout simplement d'information sur les mouvements politiques contemporains que d'ignorer ce fait. Pas besoin même de voyager : les militants Noirs américains, que dis-je ? jusqu'à des sociologues ! ont écrit à ce sujet en ce qui concerne les relations Noirs-Blancs dans le Sud, et si on répugne aux traductions, Aimé Césaire et Frantz Fanon ont écrit en bon français… Le dévouement, l'admiration des esclaves et des serviteurs sont les thèmes de toute une littérature émouvante. Gustave Flaubert (1995) et Jack London, pour ne citer que ceux-là, y ont consacré des nouvelles immortelles que tout le monde connaît. Il reste que la « reconnaissance » est *un* bénéfice parmi d'autres, et qu'elle est aussi un *moyen* d'obtenir les autres. Elle permet :

1. de voiler le caractère d'*extorsion* des services rendus par les opprimés ; de

les faire apparaître comme des dons volontaires ;

2. de voiler les *mécanismes* de cette extorsion : ainsi le serf ne donne pas (n'est pas vu comme donnant) son travail gratuitement au seigneur parce que celui-ci s'est approprié les moyens de production, la terre, mais en reconnaissance de sa protection (contre les autres seigneurs, c'est-à-dire contre lui-même) ;

3. et surtout à l'extorsion de prendre des *formes diversifiées*. Et ceci distingue non l'oppression des femmes des autres oppressions, mais les oppressions d'allégeance, de *dépendance personnelle* – esclavage, servage, mariage – des oppressions de *dépendance impersonnelle* – vis-à-vis d'une classe – comme l'exploitation capitaliste. Les dépendants personnels – vis-à-vis d'un individu – l'épouse, le serf, l'esclave, ne doivent pas une prestation précise en nature ou en temps au maître, mais leur capacité de travail tout entière, que le maître peut utiliser comme bon lui semble ;

4. enfin la reconnaissance, l'admiration, l'amour sont évidemment des satisfactions en elles-mêmes.

Parce que l'« Homme » (pour reprendre les essences d'A. Leclerc) peut parfois se passer d'un travail précis – en effet la corvée due par la femme est multiforme – A. Leclerc en déduit qu'il peut *toujours* se passer de sa *force de travail*. Parce que la reconnaissance est un des bénéfices de l'oppression, elle en conclut qu'il est le plus important. Parce qu'elle l'a décrété le plus important, elle saute à la conclusion que c'est le bénéfice déterminant ; que les bénéfices matériels n'en sont d'une part que les sous-produits, et d'autre part des sous-produits contingents : non nécessaires.

On voit clairement l'idéalisme et son avatar, le psychologisme, à l'œuvre : A. Leclerc prend la façon dont l'oppression est à la fois justifiée et vécue pour sa cause réelle. Et elle en conclut : « *Qu'il (l'Homme) la (la femme) fasse parfois suer sang et eau et se tuer à l'ouvrage n'est qu'une conséquence particulière de leur type de relation et n'est nullement déterminant.* » « Conséquence particulière de leur type de relation » : comme c'est joliment dit ! et comme c'est un joli rien : car qu'est-ce qui, entre deux personnes ou entre deux groupes, n'est pas une « conséquence particulière de leur type de relation » ?

Quand on a fini d'admirer, on reconnaît bien là le discours de l'idéologie pour lequel les femmes font le ménage, non parce que c'est ainsi qu'*elles gagnent leur vie,* mais par amour, « librement », pour lequel ce n'est qu'un accident statistique, une coïncidence fortuite si toutes les femmes choisissent de prouver leur amour de la même façon, et aux mêmes heures.

Une fois la « reconnaissance » posée comme *le* mobile et *le* bénéfice,

l’oppression matérielle des femmes est automatiquement exclue comme mobile et bénéfice. Elle reste comme *fait*, et fait gênant. Mais la théorie de la reconnaissance va nous montrer qu’elle n’est nécessaire que d’un point de vue psychologique : « Il a fallu que les travaux domestiques soient vécus comme bas, ingrats… il a bien fallu que la femme souffre pour témoigner de sa reconnaissance. » La boucle est bouclée : la souffrance des femmes n’est pas due à leur exploitation ; c’est au contraire leur exploitation qui est dérivée de leur souffrance : elle n’est qu’un moyen de les faire souffrir. Et les faire souffrir n’est même pas le but recherché : la souffrance n’est elle-même que le moyen de la preuve du dévouement. Ce n’est la faute de personne si le dévouement ne se prouve que par la souffrance (?), et c’est un pur hasard si dans le procès de souffrir les femmes accomplissent quelques travaux, dont les hommes bénéficient, toujours par hasard. Ils seraient aussi contents si les femmes pouvaient souffrir sans rien faire.

C’est une théorie intéressante en ce qu’elle montre comment, non contente de profiter des leçons d’idéologies d’époques différentes, A. Leclerc a su les intégrer. On retrouve aussi bien la doctrine vulgaire du 19e siècle selon laquelle la richesse des riches n’était qu’une manifestation – rétribution ? – de leur supériorité morale, et la pauvreté des pauvres le résultat – la punition ? – de leur immoralité ; que la doctrine plus « scientifique » qui à la même époque faisait de la plus-value la « récompense » de l’abstinence (du capitaliste) ; que le psychologisme triomphant du 20e siècle – la psychanalyse – dont on a vu avec le film de Liliana Cavani (*Portier de nuit*) les expressions les plus édifiantes, et qui explique les camps de concentration par le masochisme des Juifs, l’oppression des femmes par le sadisme des hommes.

Enfin A. Leclerc opère la jonction entre psychologisme et biologisme, autre avatar de l’idéalisme, ce qui n’est pas pour surprendre puisque psychologisme, biologisme et idéalisme sont les trois mamelles de l’idéologie. Le renversement de la causalité : la croyance que la superstructure idéologique – la dépréciation des femmes – est la cause, et non l’effet, de l’organisation sociale, n’est pas une interprétation idéaliste parmi d’autres ; c’est l’idéologie même. Le naturalisme – version vulgaire du biologisme – est à la fois l’expression et le soutien de l’idéalisme. Car la « théorie » susmentionnée exige que le partage des tâches entre femmes et hommes soit considéré comme dérivant de, et du même ordre que, la division sexuelle dans la procréation ; c’est une condition indispensable pour situer la problématique de la valorisation au niveau des valeurs morales, et à ce niveau seulement, abstraction faite de la base matérielle de la valeur.

L'idéalisme a encore besoin du biologisme en ceci : il pose que les idées – les valeurs – mènent le monde, et plus précisément déterminent l'organisation sociale. Le lieu d'origine de ces valeurs doit donc être recherché *en dehors* de la société. Que cette origine soit immanente (appartenant à l'ordre de la nature) ou transcendante (appartenant au ciel platonicien des idées) ne fait guère de différence ; la preuve en est que l'on passe facilement de l'un à l'autre. L'attribution de *valeurs* à la nature n'est que la *projection au sol* du ciel platonicien. Dans les deux cas les valeurs sont extra-sociales et extra-humaines. Immanence et transcendance sont les deux modes interchangeables de la projection par la société de ses créations hors d'elle-même, grâce à quoi comme l'a dit Marcel Mauss, « l'homme (en l'occurrence A. Leclerc) se paie de la fausse monnaie de son rêve ».

Le biologisme n'est donc qu'une des formes de la démarche qui consiste à tenter de trouver hors du social l'explication du social, mais c'est une forme que l'on rencontre nécessairement à un moment ou à un autre de cette démarche. Aussi n'est-il pas étonnant qu'A. Leclerc, dans sa recherche de la production immanente de valeurs transcendantes, en arrive à cette aberration, à laquelle sa démarche la condamnait à plus ou moins brève échéance : l'origine des valeurs d'oppression – dans sa problématique valeurs « masculines » – réside dans… *le mode d'éjaculation des hommes*. On a bien lu.

Utiliser le mode de pensée des hommes – et des autres oppresseurs, car je ne pense pas que l'idéologie soit sécrétée comme une hormone, c'est-à-dire par une biologie quelconque – ne peut, par hypothèse, expliquer ni éclairer l'oppression des femmes, et A. Leclerc le prouve *a contrario*. L'idéologie ne peut être utilisée contre elle-même, et dans ce sens le terme de « contre-idéologie » est faux, car une contre-idéologie véritable serait une analyse qui démasquerait l'idéologie pour ce qu'elle est : une idéologie. En inverser les résultats par la même méthode ne détruit pas l'idéologie, ne produit pas une contre-idéologie, mais une autre idéologie, ou plutôt une autre *version* de la même idéologie. C'est précisément ce qu'A. Leclerc fait.

La lutte idéologique est utile, à deux titres, c'est-à-dire qu'elle a deux sens ou deux fonctions principales :

- analyser l'idéologie dominante en tant qu'idéologie, c'est-à-dire en tant que *rationalisation* de l'oppression réelle des femmes. Or on ne peut la prouver rationalisation qu'à condition de la prouver 1) fausse, 2) utile au système. Cette démonstration implique, mieux, *exige* que l'on produise une explication non idéologique – non-idéaliste – de l'oppression des femmes, de même que la

démystification de l’idéologie est nécessaire à la production de cette explication ;
- acquérir une autre image de nous-mêmes, ce qui exige la destruction de l’image négative que l’idéologie donne des femmes. Mais pour cela il ne suffit pas que le contenu de l’idéologie – l’image négative – soit démasqué comme faux ; encore faut-il qu’il soit identifié comme idéologique ; que ce faux contenu soit rapporté *à ce qui le produit et ce qu’il justifie* : l’organisation sociale et plus précisément l’organisation oppressive de la société.

Or, pour la même raison que le livre d’A. Leclerc n’a pas atteint le premier objectif : expliquer l’oppression des femmes, il n’atteint pas le deuxième.

… à l’idéologie

Si on y regarde attentivement, l’argumentation d’A. Leclerc est très exactement l’idéologie sexiste vue dans un miroir : inversée mais identique. Comme l’idéologie sexiste elle assoit l’antagonisme des sexes sur un antagonisme de *valeurs* ; et comme les hommes « prouvent » l’« infériorité » des femmes, elle « prouve » leur « supériorité ». Comme l’idéologie sexiste, elle doit, pour ce faire, recourir à un *ordre naturel des valeurs*. Celui-ci est généralement défavorable aux femmes ? A. Leclerc en conclut, non que « l’ordre naturel des valeurs » est une construction idéologique, mais qu’on en a fait *une fausse lecture*, ou peut-être même qu’on a *forgé un faux* : qu’on a remplacé le véritable ordre – qui existe – par une contrefaçon. Toute sa démonstration va consister en cela. Mais d’abord elle doit poser – comme toutes les idéologies – une *valeur suprême* : une valeur en soi, qui ne doive sa valeur qu’à elle-même, et qui est donc la source et la mesure de toutes les autres valeurs. Cette valeur c’est la VIE (la valeur-vie abstraite est à la fois la rencontre du biologisme et de l’idéalisme et leur apothéose commune). Comme les autres mesures sont déposées au Pavillon de Sèvres, A. Leclerc dépose la mesure-vie au ciel des idées platoniciennes, ciel qu’elle appelle « firmament des valeurs », en lieu des (fausses) valeurs « masculines » qui en ont usurpé la place. Ceci fait, il ne lui reste plus qu’à « démontrer » que les valeurs « masculines » sont, mesurées à cette Valeur, dénuées de valeur. Et elles ne peuvent que l’être, dès lors qu’elle les appelle « valeurs de mort ». À cet effet elle choisit habilement, c’est-à-dire arbitrairement, un certain nombre de textes de phallocrates ou d’abrutis notoires, comme Malraux, ce qui n’est pas de jeu, ou interprète habilement, c’est-à-dire arbitrairement, des citations tronquées de phallocrates moins notoires, comme Sartre. Enfin elle impute toujours aussi habilement, c’est-à-dire par une

généralisation abusive, les résultats de son interprétation à l’ensemble des hommes, c’est-à-dire d’une catégorie présumée biologique.

Je ne nie pas que cela procure de grandes satisfactions à certaines femmes, ou une certaine satisfaction à un grand nombre de femmes. Il est toujours amusant de montrer à l’ennemi qu’on peut retourner sa problématique. Mais il y a une grande différence entre se divertir et croire posséder l’arme absolue, et il est dangereux de confondre les deux : de la même façon qu’on l’a re-tournée, l’ennemi peut re-re-tourner cette arme-là, etc. Ce qui est surprenant, ce n’est pas qu’A. Leclerc joue à ce petit jeu, mais qu’elle « y croie » vraiment. L’inversion à laquelle elle soumet la démarche masculine devrait en démystifier pour elle non les seules conclusions mais cette démarche même. Si cette valeur suprême, valeur-étalon, existait, elle serait réellement extérieure aux différents auteurs, et donc la même pour tous. Or, là où A. Leclerc voit la valeur suprême dans la vie et la capacité de la donner, Saint Augustin la voit ailleurs (ne me demandez pas où…). Tous les deux, et je devrais dire tous les quinze, ou tous les quinze millions, ont choisi leur mesure en fonction des résultats auxquels ils voulaient parvenir, et qui étaient établis à l’avance.

Contre ses propres mises en garde, A. Leclerc utilise tout au long ce qu’elle appelle « la parole de l’homme » : le système de pensée de l’oppression et ses procédés. Tout son livre est un exercice de rhétorique « masculine » : idéologique. On y retrouve tous les procédés de cette rhétorique : la simplification, la réduction, la confusion entre la partie et le tout, *la substitution de l’analogie à l’analyse*. Ces procédés sont particulièrement flagrants dans le morceau de bravoure sur le « mode d’éjaculation ». Pour en arriver à *déduire* le mode de fonctionnement existentiel de toute une catégorie d’individus concrets du fonctionnement, ou plutôt de l’interprétation du fonctionnement d’un de leurs organes physiques, il faut d’abord se livrer sans scrupule à quelques sophismes sortis tout droit de la pensée magique :

- passer sans autre forme de procès du fait de la sexuation physique à l’hypothèse, traitée comme un postulat, alors que même l’hypothèse n’a à ce jour pas l’ombre d’un fondement, de la sexuation psychique ;
- postuler encore (postulez, postulez, il en restera toujours quelque chose) une chose non seulement difficile à imaginer mais carrément impossible : la *reproduction* au niveau psychique de mécanismes physiologiques ;
- postuler encore que le fonctionnement de la personne toute entière est l) aptement, 2) suffisamment, a) décrit, b) expliqué, par le fonctionnement de certaines de ses cellules ;

- déconsidérer complètement l'intervention de la conscience, qui non seulement distingue le niveau psychique des autres niveaux mais le *fonde* en tant que niveau ;
- en échange – si on peut dire – de cette déconscientisation du psychisme, décrire des procès physiologiques par des termes qui ne s'appliquent qu'à des phénomènes de conscience : activité, passivité, etc., bref, injecter dans le physiologique la conscience refusée au psychique.

On reconnaît là le raisonnement même qui a permis à Saint Paul, Freud, Suzanne Lilar (1969), Saint Augustin, Ménie Grégoire, et j'en passe, de fonder leur théorie de la « féminité ». On reconnaît là le raisonnement qui permet d'inférer « scientifiquement » la « passivité » des femmes, êtres totaux dotées de conscience, de la passivité imputée à… l'ovule dans le procès de procréation, et l'« activité » des hommes, êtres totaux, etc., de l'activité prêtée à… un spermatozoïde qui n'en peut mais, lors du même procès. Que fait A. Leclerc ? Elle inverse purement et simplement les conclusions, mais en reprenant les mêmes prémisses. Attribuer les « valeurs de mort » au mode d'éjaculation, c'est le retour à l'envoyeur du « *tota mulier in utero* » : « *totus vir in ejaculatio* ».

Cette inversion est encore manifeste dans la conclusion de la fable des origines qu'elle ne nous épargne pas plus que Freud, Engels, etc. Elle n'a même pas le mérite de l'originalité dans l'inversion. Mead (1966), Bettelheim (1954), Hays (1965), entre autres ont depuis longtemps trouvé un parallèle à « l'envie du pénis ». Peur de la castration chez Hays, jalousie du pouvoir d'enfanter chez Mead et Bettelheim, deviennent chez elle « ressentiment (de l'homme) contre sa mère ». La tentation n'est pas nouvelle de vouloir expliquer le social par le psychologique ; au contraire elle est vieille comme le monde. Il semble qu'en Chine seulement on commence à comprendre que le recours à la nature humaine est la marque de la pensée réactionnaire.

Rien dans ce livre ne donne, je ne dirai même pas une explication, mais le début de l'ombre d'une clé pour aborder le problème de l'oppression des femmes[9]. Qu'il s'agisse d'aujourd'hui ou des origines, partout on aboutit à la même impasse parce que partout on retrouve la même méthode : parce que partout l'idéalisme sévit. A. Leclerc a fait une liste des mobiles ; mais de même qu'un tas de mauvaises raisons ne font pas une bonne raison, un tas de mobiles ne donnent pas un moyen. La question de départ est toujours posée. Que les hommes aient envie, besoin, de reconnaissance, soit ! (Et sont-ils les seuls ?). Mais qu'est-ce qui leur donne *les moyens* de l'obtenir ? Et leur biologie les condamnerait-elle à déprécier les valeurs de vie, on ne s'expliquerait pas, même

en acceptant cette hypothèse aberrante, ce qui leur permet d'*imposer* leurs « contre-valeurs ». Libre à eux d'éprouver du « ressentiment » contre leur mère, et même pire encore. Mais entre la haine, même la plus intense, et je veux bien pour A. Leclerc l'imaginer très noire, et la *vengeance*, entre le sentir et l'agir, il y a un immense pas, celui de la *possibilité instrumentale*, et c'est le *seul* qui nous intéresse, et comme par hasard celui qu'ils sautent tous.

Comme l'a déjà noté Beauvoir à propos d'Engels, on donne à la domination des hommes des « raisons » qui la présupposent. La « prédominance de leurs valeurs » est un bon exemple de ces raisons qui n'en sont pas.

L'invalidité de la démarche d'A. Leclerc ne provient pas de ce qu'elle a choisi de situer son discours au niveau des valeurs.

Ceci, à soi seul, risquerait au plus de réduire l'intérêt de son livre, parce que cela a été fait déjà et même souvent. Plus d'une ou même d'un auteur a montré, et avec conviction, que la dépréciation des femmes était non seulement injuste mais en contradiction avec les valeurs avouées de notre culture. Quant au contraste entre les poursuites mesquines des hommes et leurs prétentions, il a rarement échappé aux femmes, et elles ne se sont pas privées de le mettre en évidence, sûres de toujours taper dans le mille. Bien sûr, ça soulage, et il ne faut pas cracher sur les occasions de rire. Mais A. Leclerc sait, elle le dit quelque part, que si le ridicule tuait, l'espèce même serait en voie de disparition. Qu'espère-t-elle alors de la « percée du ridicule » ?

L'invalidité de sa démarche ne vient pas non plus – au contraire – de son effort bien venu pour s'attaquer aux mythes qui font de la biologie des femmes un handicap en soi. Cette lutte idéologique-là est bonne, est utile, est nécessaire, et c'est sans doute pourquoi ce livre, quoique dans l'ensemble réactionnaire, n'a pas été indifférent aux féministes radicales. Sa faute, son péché même, consiste en ceci : ne jamais rapporter les valeurs à l'organisation sociale et matérielle. Ceci serait une simple omission si elle avait choisi de parler des valeurs, comme beaucoup d'autres, à un niveau purement descriptif. Mais elle ne se borne pas là : elle leur attribue un *rôle causal* dans l'oppression d'une part, et qui plus est, elle *explique* ces valeurs par d'*autres* valeurs. Il ne s'agit donc plus du choix d'un niveau de description, mais du choix d'une théorie explicative. Omettre de rapporter les valeurs à l'organisation sociale au niveau de la description ne dessert pas l'idéologie ; en revanche, choisir de privilégier les valeurs à un niveau explicatif fait plus : cette démarche résume l'idéologie de l'oppression.

Ce parti-pris invalide les deux objectifs du livre : la reconquête par les femmes d'une image positive de leur être biologique ; la production d'une théorie de

l'oppression.

Même le traitement de la dépréciation du « sort » biologique des femmes est déformé et frappé de nullité par l'idéalisme d'A. Leclerc. La raison essentielle, que je ne peux développer ici, en est que la récupération d'une image positive de nous ne passe pas seulement ni principalement par la récupération d'une image positive de nos fonctions « procréatives ». Elle passe aussi et surtout par la capacité de nous définir autrement que par ces fonctions : par la récupération, comme spécifiques des femmes – c'est-à-dire partie *aussi* intégrante et définissante de nous-mêmes – de nos organes et fonctions *non procréatives*. Or, si le livre d'A. Leclerc tend à revaloriser les fonctions procréatrices, il tend aussi à nous y enfermer ; à y réduire notre être, notre jouissance, notre valeur (et même toute valeur : « La valeur indéniable, originelle de la femme », l'adéquation vie-jouissance, etc.). Bref elle continue à définir les femmes comme les hommes, comme l'idéologie, les définissent : par rapport aux hommes, et plus précisément par *notre utilité pour eux* qui réside dans la faculté de mettre au monde, la seule chose qu'ils ne puissent pas faire.

Même la « revalorisation » nécessaire des règles et de l'enfantement est politiquement déformée par l'idéalisme : la non-prise en considération de la réalité sociale.

Qu'on ne puisse, à partir des prémisses d'A. Leclerc, produire une théorie de l'oppression va de soi dès lors qu'on a vu que ces prémisses sont idéalistes. Il reste à le démontrer à propos de deux exemples, les règles (le « naturellement imparti ») et le travail domestique (le « traditionnellement imparti »).

La re-valorisation des règles

Il est certes utile de revaloriser notre corps, notre façon physique être au monde. Mais cela n'a de sens que comme partie du combat global. Or A. Leclerc d'une part dissocie cet objectif de la lutte politique, collective, qu'elle n'envisage pas ; d'autre part, même au niveau où elle se situe, elle laisse régner une grande ambiguïté, due justement au fait qu'elle isole totalement le niveau idéologique, qu'elle le considère comme le plus important, comme indépendant des autres niveaux, et comme le *seul* champ de lutte. Par exemple, elle n'utilise que les mots dénotant les actes les plus physiques : vagin, accouchement, etc. Dans les règles, dans l'accouchement, il y a un élément physique, non social. Mais il y a aussi un élément social ; les deux ne sont pas distinguables dans la réalité, mais le fait demeure cependant que les règles ne sont pas seulement un phénomène physique. C'est bien ce que dit A. Leclerc d'ailleurs, mais

implicitement, quand elle plaide pour une attitude différente vis-à-vis des règles. Elle implique bien que la façon dont les règles sont vécues est contingente, peut changer, que *le sens* des règles peut être autre : c'est bien reconnaître que ce sens n'est pas *donné* avec et dès l'écoulement du sang, mais par la conscience, comme toute *signification*, et donc par la société.

Mais la culture n'impose pas seulement un sens à un événement qui, appartenant à la *physis*, en est en lui-même dépourvu. La société, la culture imposent aussi une *forme matérielle* dans laquelle cet événement est vécu, ou plutôt moulé, d'une façon contraignante. Un accouchement « pur » n'existe pas : mais des accouchements en Europe, en Afrique, en Polynésie, etc. On n'a pas « les » règles, les mêmes, dans tous les milieux et dans tous les pays, mais *ses* règles, différentes dans chaque culture et dans chaque sous-culture. En Occident on ne trouve pas les règles désagréables seulement parce que la culture dévalorise l'écoulement du sang. C'est un événement matériellement, *objectivement* désagréable : rendu tel par la société. Il ne s'agit pas seulement de mon attitude vis-à-vis de mes règles ; l'attitude des autres, leurs demandes, leurs attentes, leurs exigences, sont pour moi aussi concrètes, aussi tangibles qu'une chaise. Les règles sociales sont un cadre matériel de conduite pour l'individu. On doit se cacher de ses règles : ceci n'est pas une invention de mon esprit, mais une contrainte qui m'est imposée et qui est tout à fait extérieure à (et matérielle pour) moi. Comme le dit A. Leclerc elle-même, on m'impose de me comporter « comme les autres jours ». Or ceci est *matériellement* difficile, quelles que soient mes « valeurs ». Et quelle que soit mon interprétation de l'écoulement du sang, je ne peux pas ne pas ressentir cette obligation de dissimulation comme quelque chose de désagréable. Non seulement je ne peux pas en parler, mais ce n'est pas un motif valable d'absence. [Quand j'étais petite, à chaque fois que j'avais mal au ventre pendant mes règles, je parlais de crises d'*appendicite*]. Je n'ai pas le droit d'avoir mes règles, et c'est dit très simplement et très efficacement, en dehors même du tabou de parole, par le fait que je n'ai pas les moyens de les avoir : tout est matériellement conçu et fait pour une *population sans règles*. Avoir des règles en dehors de chez soi est toujours une situation sinon dramatique, au moins extrêmement embarrassante. Il n'y a ni serviettes ni tampons dans les toilettes publiques, il n'existe pas d'endroits où se changer, ni d'endroits où jeter les tampons ou serviettes – on le fait au risque de boucher les WC. A. Leclerc note bien ce caractère contraignant – pourquoi, demande-t-elle, devrais-je être comme les autres jours, je ne suis pas comme les autres jours – mais elle semble ignorer la question essentielle : comment les femmes

pourraient-elles changer d'*attitude* tant qu'avoir ses règles reste la même *expérience concrète* ?

La société fait tout pour nous faire croire que les conditions *matérielles* des règles ou de la maternité *découlent* de l'événement *physique* : que ces conditions socialement construites sont des conditions *naturelles*. Et nous le croyons pendant longtemps. Beaucoup ne voient la possibilité de supprimer les désagréments des règles qu'en supprimant l'événement physique lui-même. A. Leclerc suit le même raisonnement, quoiqu'elle en inverse la conclusion ; pour elle aussi les règles sont entièrement naturelles, mais naturellement « bonnes ». Elle ignore de bonne foi, comme la culture le fait de mauvaise foi, que celle-ci a transformé cet événement, en soi neutre, en *handicap réel*.

Ainsi il n'y a pas une, mais *deux* interventions de la culture : la dévalorisation du corps et de la physiologie des femmes ; le handicap matériel créé par les conditions sociales.

Les deux ont des liens, bien évidemment. Il est d'autant plus facile pour la société de dévaloriser l'écoulement du sang – le fait d'être femelle – que toute femme peut constater que c'est réellement un handicap que d'avoir ses règles. Inversement, il est d'autant plus facile pour la société d'imposer ces conditions comme inévitables une fois les femmes convaincues que les règles – le fait d'être femelle – sont une malédiction naturelle. L'intérêt de la société est de cacher que les règles ne sont pas un phénomène naturel mais un phénomène construit. Dans cette construction l'idéologie – l'interprétation du phénomène – intériorisée et ressortie par les intéressées sous forme de *honte ressentie*, joue un grand rôle. Mais cette part idéologique est absolument inséparable de la part matérielle. Les deux sont en continuité et nécessaires l'une à l'autre : cacher ses serviettes est d'abord une *contrainte extérieure*, elle provoque la honte subjective ; enfin dans un troisième temps la dissimulation apparaît comme l'expression de cette honte alors qu'elle en est la cause.

Les femmes en dévalorisant leurs règles ne font pas qu'obéir à un lavage de cerveau, qu'« adopter des valeurs masculines ». Elles réagissent aussi et d'une façon saine (non-masochiste) au handicap réel. En revanche, quand elles dévalorisent les règles en soi – en tant que phénomène physique –, en sus de déprécier leur personne, elles acceptent la version idéologique : que le handicap est naturel et non social. La lutte consiste donc à séparer, à distinguer ce qui est distinct et que la société confond. Mais quand on n'analyse pas ce qu'il y a de social, de *contrainte*, dans le phénomène pour l'instant vécu par toutes les femmes sous le nom de « règles », on fait le jeu de la société. Car il est

impossible, si on ne fait pas la part du social, de se sentir fières de quelque chose qui est *effectivement* désagréable, de valoriser les règles. De surcroît, si c'était possible, cela conduirait, tant que les conditions sont inchangées, à « assumer » le handicap, comme la société nous le demande. Toute démarche qui tend à nous faire mieux accepter les contraintes sociales est dangereuse, et ne peut en aucun cas être qualifiée de « libératrice ». C'est pourquoi la « revalorisation du corps des femmes », sans autre précision, est un projet extrêmement ambigu. Il peut signifier la lutte contre le handicap réel, seule condition pour la revalorisation de la fonction naturelle : ce n'est que revalorisée matériellement qu'elle peut devenir subjectivement positive. Et le combat pour changer les attitudes n'est lui-même positif qu'à condition qu'il change quelque chose à la vie concrète des femmes : qu'il débouche sur la lutte contre les contraintes imposées à leurs corps.

Mais la « revalorisation » peut au contraire signifier l'*abandon* de cette lutte. Elle peut aller dans le sens de l'idéologie. Celle-ci dit que toute insatisfaction ressentie par les femmes est un refus de soi-même, de son corps. La « revalorisation » entreprise par la psychanalyse, la presse féminine, Margaret Mead, entre autres, est destinée à nous faire avaler le handicap social dans la même bouchée que le phénomène physique. Cette bouchée-là débouche sur le masochisme : elle tend à faire accepter aux femmes que s'aimer c'est aimer la souffrance. La valeur « auto-acceptation » n'est pas neutre. Elle ne s'adresse qu'aux seules femmes, et est d'origine récente. On peut tracer son histoire qui n'est pas vieille : elle apparaît au moment précis où le féminisme naît, nouvelle arme idéologique pour faire accepter leur soumission aux femmes.

Ainsi la « valorisation » (ou « revalorisation ») doit être soumise à un examen serré, car elle peut aller dans deux directions parfaitement opposées. Sous un déguisement « libérationniste » peut se camoufler un nouvel avatar de l'idéologie dominante. Le terme d'auto-acceptation n'est pas suspect seulement à cause de ce contexte historique. Car qu'est-ce que s'accepter ? Qu'est-ce que le « soi » qu'on accepte ? Dans la mesure où le « soi » est pris sans question, où il est égalé à la personne historique, où son aspect historique n'est pas mentionné et donc implicitement nié, et que la personne historique est considérée comme personne naturelle, c'est une notion a-historique et réactionnaire. Il semble que la démarche d'A. Leclerc aille objectivement, quelles que soient ses intentions, par ses omissions et par ses implications, dans le sens de l'idéologie et de la répression des femmes.

Le travail domestique ou l'oppression matérielle

A. Leclerc remarque bien que c'est *tout* ce que font les femmes qui est sans valeur – et pas seulement le travail domestique. Mais elle revient quand même à la question de la *nature intrinsèque*, de l'*intérêt intrinsèque*, de la *valeur intrinsèque* de ce travail. Or il est clair que la question n'est pas là puisque c'est *tout ce qui est fait par les femmes* qui est dénué de valeur. Comment dispose-t-elle de cela ? Elle répond que les hommes « se trompent », que le travail domestique a une valeur. Elle se place sur le même terrain qui permet à ceux-ci d'affirmer – aussi péremptoirement – qu'il n'en a pas. Elle a tort de ne pas répondre à sa propre question : « Que signifie « l'intérêt » d'une tâche » ? Car y répondre, c'est répondre que « l'intérêt » ou la « valeur » d'une tâche sont sans rapport avec sa « nature », sont déterminés par d'*autres critères* : les rapports de production dans lesquels la tâche est effectuée expliquent *à la fois* son « intérêt » subjectif et sa valeur objective, c'est-à-dire sociale.

Pourtant le terme même de « valeur » aurait dû faire tinter quelque chose à ses oreilles : la valeur, dans notre langue, c'est aussi le prix. Ce qui n'a pas de valeur c'est ce qui n'a pas de prix : ce pour quoi on n'est pas obligé de payer – ce pour quoi on n'est pas payé.

Que signifie « l'intérêt d'une tâche », et plus précisément, dans cette expression, que signifie « tâche » ? Ce terme est ici mystifiant en ce qu'il est employé comme équivalent, synonyme, de métier ou de travail. Réduire le métier ou le travail à la tâche technique permet de poser une question fausse : en quoi est-il plus intéressant d'accomplir une *tâche* de PDG qu'une *tâche* d'instituteur, une *tâche* d'instituteur qu'une *tâche* de balayeur ? Le sophisme de la question tient à ce que dans cette problématique, la définition du balayeur est : « L'homme qui pousse un balai. ». Mais rien n'est plus faux. Un balayeur est un homme qui pousse un balai *pour le compte de quelqu'un d'autre* et en échange d'une *rémunération dérisoire*.

On voit donc que le fait même de poser la question de « l'intérêt intrinsèque des tâches » repose sur la confusion entre la tâche technique et le travail. Or celui-ci englobe non seulement la tâche technique mais aussi ses *conditions d'exécution et de rémunération,* en argent et en prestige, la position sociale de celui qui l'effectue, etc. Cette question qui occulte totalement tous ces facteurs est donc idéologique et *doit être abandonnée,* point à la ligne. On verra plus loin que ne pas l'avoir abandonnée conduit A. Leclerc dans d'autres impasses.

A. Leclerc questionne les raisons données pour juger le travail domestique inintéressant. Elle a raison : en tant que *tâche* il n'est ni plus ni moins intéressant

ou abrutissant que d'autres *tâches*. La preuve en est qu'on peut soutenir, et à chaque fois de façon aussi convaincante, que le travail domestique est particulièrement expressif et créatif ou au contraire qu'il est particulièrement répétitif, aliénant, etc. Douter de la validité du jugement devrait logiquement conduire A. Leclerc à entrevoir au moins que la cause de la dévalorisation du travail domestique ne peut résider dans son « intérêt », que les critères employés ne sont pas les bons. Mais non, elle les garde ; elle ne met pas en question les critères eux-mêmes mais simplement leur utilisation, elle prend parti dans la querelle stérile « créativité/répétitivité ». Elle ne récuse pas la question mais la réponse sans voir que c'est la question qui est mal posée, et pas par hasard. Dès lors qu'elle peut constater que ce ne sont pas les *tâches* des femmes qui sont dévalorisées, puisqu'elles les font *toutes,* mais leur *travail,* elle devrait être en mesure de poser la bonne question : pour qui les femmes font-elles ce travail, dans quels rapports de production est-il effectué ? Au contraire, elle persiste à penser que le travail domestique a été dévalorisé parce que « jugé inintéressant » (à noter qu'elle identifie totalement *intérêt* subjectif et *utilité* sociale). Elle persiste à rechercher des critères d'intérêt, ou d'utilité, puisqu'elle ne distingue pas les deux, qui seraient extra-sociaux, des critères fondés sur une expérience à la fois subjective (du sujet) mais qui ne serait pas relationnelle. Elle suit en cela Beauvoir qui voit – voyait ? – l'oppression des femmes comme due à « l'immanence » (!) de leurs tâches. « L'immanence » et « l'intérêt intrinsèque » d'une tâche sont du même ordre : ce sont des concepts mystifiants en ce qu'ils supposent et impliquent que les rapports sociaux sont fondés, en dernière analyse, dans des rapports aux choses, au monde naturel. Or non seulement il n'existe pas de rapport au monde naturel, mais le *déguisement des rapports entre les gens en rapports aux choses* est une caractéristique bien connue (ou qui devrait l'être) de l'idéologie bourgeoise (je refuse de citer la page du grand ancêtre).

La fable d'A. Leclerc est un bon exemple de la mise cul par-dessus tête de l'histoire, typique de la pensée idéologique. Elle y décrit une société hypothétique où les femmes seraient supérieures parce qu'elles « donnent la vie ». Elle postule donc une « valeur naturelle ». Or cette expression est tout simplement une contradiction dans les termes. La nature ne connaît pas, et ne peut sécréter de valeurs. Les valeurs sont le fait des sociétés, et des sociétés humaines, comme tout phénomène impliquant la *conscience*. L'idée que les valeurs de la société pourraient avoir leur source en dehors d'elle, comme l'idée que nos sentiments pourraient venir d'en dehors de nous, est tout simplement un

retour au ciel des idées platonicien.

Tout au long de son exposé, il est clair que pour A. Leclerc la hiérarchie sociale est une hiérarchie de valeurs, et que ces valeurs, non seulement préexistent à l'ordre social, mais viennent de la nature. C'est le renversement, la négation de la pensée matérialiste, ou tout simplement politique, pour laquelle, si les valeurs ont une fonction dans la hiérarchie, c'est en tant qu'elles la reflètent et la justifient, c'est en tant que *moyen*s créés par et pour elle, et *non* en tant que *causes*.

Et en avant pour les origines ou une robinsonnade de plus

Fidèle à son parti d'originalité, A. Leclerc suit la horde des auteurs dans le piège habituel : elle va rechercher l'explication de la hiérarchie actuelle dans les « conditions originelles de l'Humanité ». Celles-ci étant – et pour longtemps – inconnues, il ne s'agit là évidemment que d'un prétexte à une projection – injection serait plus juste – classique des conditions actuelles dans un passé « plus-que-passé », projection au terme de laquelle on nous les ressort… « historicisées ». Bien entendu ce n'est pas à l'histoire proprement dite, qui pourrait se défendre – encore que si peu, la pauvre – que l'on fait le coup, mais à une « origine » que l'on ne peut que « reconstituer », en clair : inventer. Cette reconstruction mythique est une négation de l'esprit sinon de la lettre de l'historicisme. Ne pouvant en bonne conscience faire procéder l'Histoire de la nature, on prétend donc procéder de l'Histoire, mais d'une Histoire *avant* l'Histoire : d'un moment *déshistoricisé*, et en conséquence *naturalisé* de l'Histoire.

A. Leclerc y va donc de son injection à cette pauvre « humanité primitive », qui en a vu d'autres, et qui en verra encore d'autres, car le procédé semble gagner et non perdre de l'attrait avec l'usage. Bien qu'elle ait l'habileté de ne pas citer ses sources pas plus ici qu'ailleurs – on les reconnaît : c'est la théorie d'Engels, qui décidément fait bien de l'usage. « La première division du travail est naturelle, c'est la division du travail entre les sexes. » C'est aussi la première – ou disons la plus importante – erreur d'Engels, et A. Leclerc, qui n'a pas cité ses sources, la reprend entièrement à son compte. Ayant montré que toute division du travail est la conséquence et le moyen de la hiérarchie et de l'oppression, Engels trouve cependant que celle entre les sexes est « naturelle », et que *dans ce cas mais dans ce cas seulement* –, « hein, attention ! ne me faites pas dire ce que je n'ai pas dit ! » – la hiérarchie suit et ne précède pas. Il renie sa propre méthode et jette ainsi une ombre non seulement sur cette analyse mais sur

toutes les autres. Car si on peut renverser l'ordre causal pour les femmes, pourquoi pas pour les autres ? Le ver est dans le fruit. Cent ans se sont écoulés depuis et de nombreuses études ont montré que le contenu de cette division était variable, donc pas naturel.

Utilité intrinsèque et utilité sociale

Mais suivons A. Leclerc, qui elle-même, à la suite de beaucoup d'autres, recherche la cause de la hiérarchisation et de la valorisation différentielle des travaux dans l'utilité de ces travaux. Il est intéressant à ce sujet de comparer les démarches d'A. Leclerc et d'Elizabeth Gould Davis (1973). E. G. Davis soutient que les femmes « originelles » ne faisaient pas « ce qu'on croit », mais faisaient des choses « utiles » : agriculture, etc., et que *par conséquent* – c'est le « par conséquent » qui est intéressant – elles devaient être au sommet de la hiérarchie. A. Leclerc maintient, elle, que les femmes « originelles » faisaient bien « ce qu'on croit », mais que ces choses étaient, sont, aussi « utiles » que les autres (celles que les hommes faisaient, font). Il s'agit donc, soit de montrer que les femmes faisaient font, *des choses jugées utiles par notre culture* (celle qui opprime les femmes) et qu'*on s'est trompé* sur la nature de leurs tâches, soit de montrer que les femmes faisaient, font *des choses jugées inutiles*, mais *en « réalité »* utiles : on s'est « trompé » sur ce qu'est l'utilité. Tout cela repose sur l'idée naïve que la *valeur sociale* des travaux est déterminée par leur *utilité sociale*. Quelqu'un a montré il y a cent ans que si des gens étaient « utiles », ce sont bien les ouvriers. S'agit-il de « détromper » la classe dirigeante, qui à l'évidence, ne s'*aperçoit pas* de l'utilité de l'OS ?

Division du travail, valorisation des tâches et hiérarchie

L'injection est claire ici puisqu'A. Leclerc fait la même faute historiquement qu'elle a faite synchroniquement. On sait que le contenu de la division sexuelle du travail varie mais que même là où les hommes font ce que les femmes font chez nous, leur travail n'est pas dévalorisé mais au contraire valorisé. Il faut être aveugle pour ne pas voir que ce n'est donc pas une utilité intrinsèque quelconque de la tâche qui déterminerait l'autorité que commande et le prestige que reçoit son exécutant, mais au contraire l'autorité que commande l'exécutant qui détermine l'appréciation par la société de « l'utilité » de la tâche.

Les sources réelles de la valorisation et de son contraire

Il y a un point commun entre tous les travaux exécutés par les femmes, et ce n'est pas leur contenu : c'est leur rapport de production. Et ceci répond à la

question d’A. Leclerc : « Pourquoi la part des femmes a-t-elle été jugée inférieure, basse, etc. » Il n’est dès lors plus besoin de recourir au contenu de cette part ; il est d’ailleurs impossible d’y recourir, puisqu’il est variable. Le jugement apparaît alors pour ce qu’il est : l’expression dans le monde des valeurs morales des rapports de distribution de la valeur matérielle. Planter du mil ou des patates, quelle différence ? Pourtant dans telle société africaine, l’un est « glorieux » = haut, l’autre humiliant = bas. Les femmes plantent le mil, approprié par les hommes, et les hommes plantent les patates, appropriées par eux-mêmes. Le haut et le bas expriment donc la réalité de la position sociale des femmes et des hommes. Mais ils font plus : ils justifient ces positions. Dans un renversement typique d’un procès idéaliste, dont la consubstantialité avec l’idéologie est ici clairement démontrée, la valeur inférieure du travail des femmes, expression et donc conséquence de leur statut inférieur, est promue cause de celui-ci : leur dépossession est « expliquée » – justifiée – par « l’infériorité » de leur travail. De même les femmes et la reproduction sont dévalorisées non parce que les hommes « se trouvent » être dominants et parce qu’ils « se trouvent » « ne pas aimer la vie », mais parce que les femmes font des enfants *pour les hommes*. On peut maintenant se poser une autre question, qu’A. Leclerc ne pose pas (et pour cause). Si tout travail fait dans certaines conditions – ces conditions étant que le produit de ce travail est approprié par un autre que le producteur – est dévalorisé, alors pourquoi, à quoi sert la division du travail ?

De fait, si on y regarde de près, *cette division n’existe pas tellement, en tant qu’attribution différentielle et rigide des travaux d’après leur nature, c’est-à-dire en tant que division technique du travail*. A-t-elle jamais existé, au moins dans notre société ? On peut se le demander. Les femmes font de la comptabilité pour leurs maris : font les mêmes opérations que des comptables cher payés (et respectés, c’est-à-dire valorisés). Elles font de la diplomatie pour leurs maris : les mêmes opérations que des diplomates cher payés (et respectés, etc.). Dès lors que l’on ne confond plus, comme A. Leclerc le fait sans arrêt, *la tâche* : le poste de travail, l’opération technique, et *le travail tout entier* : la tâche *plus* les rapports de production dans lesquels elle est effectuée, on s’aperçoit que : d’une part la division technique du travail tend à s’évanouir, à disparaître comme fait empirique sous l’œil de l’observatrice ; d’autre part la valorisation différentielle des travaux ne provient pas de l’aspect technique de la division du travail.

On s’aperçoit aussi que la question posée par A. Leclerc est d’une remarquable circularité : elle se demande pourquoi un travail donné, par exemple : « Faire de

la comptabilité pour son mari » n’est pas prestigieux ; or ce non-prestige est déjà partie intégrante de ce travail : fait gratuitement pour quelqu’un d’autre.

Division technique et division sociale du travail

Si une certaine division sexuelle du travail existe, elle n’est pas liée aux tâches mais au statut du travail tout entier dont la tâche n’est qu’une partie. Ainsi on dit que le travail domestique est réservé aux femmes. C’est vrai si on entend par là le statut, les conditions d’exécution, les rapports de production de ce travail. C’est faux si on entend par là les opérations techniques qui le composent au niveau instrumental : laver, repasser, cuire, etc. Les laveurs, repasseurs, cuisiniers effectuent aussi ces opérations techniques. Ce qui fait le « travail ménager » ce n’est pas chaque opération particulière ni même leur somme mais leur organisation particulière qui est elle-même due aux rapports de production dans lesquels se trouve l’exécutante. Le lieu par exemple, caractère « technique », est directement dérivé du rapport de production : « à la maison » découle de « gratuitement pour le mari ».

Bien entendu, comme tout le monde, A. Leclerc pense asseoir une analyse synchronique fautive (ou inexistante ?) en lui trouvant un siège dans le passé. Elle projette donc ce qu’elle pense être la raison – au sens de « bonne raison » – de la division sexuelle du travail dans une origine et aboutit à la reconstruction bien connue. On a droit une fois de plus au tableau usé mais toujours aussi écœurant de cette soi-disant « horde primitive » où toutes les femmes allaitent (en même temps, chaque jour, et tout au long de la journée) et où tous les hommes chassent (en même temps, etc.). Elle a plus haut dénoncé comme un mythe l’idée que la maternité est génératrice d’incapacité… Pourquoi faut-il que ce soit un homme – Théodore Sturgeon (1960) – qui le premier ait couvert de ridicule (dans une œuvre de science-fiction) ces « reconstitutions historiques » et leurs auteurs ? Qui demande pourquoi les femmes les plus fortes n’auraient pas été à la chasse avec les hommes les plus forts, tandis que les femmes les plus faibles restaient au camp avec les hommes les plus faibles ? On mesure la débilité générale quand on est obligé de dire que ceci représente, dans l’état actuel de la question, un courageux effort d’imagination. Car il ne va pas très loin. Cette tentative de se dégager d’une imagerie « prégnante » s’il en fût ne nous sort cependant pas du tableau.

Il faut mettre en question le postulat de l’importance – plus grande qu’aujourd’hui – de la force dans les premiers âges de l’humanité ; celui de la classification des individus selon leur force, et plus encore, en deux classes

(pourquoi deux seulement, si même on accepte cette classification, ce qui suppose qu'on ait accepté le premier, et totalement arbitraire, postulat). Dès que le « campement originel » est évoqué, toutes les divagations, tous les fantasmes sont permis. Fantasmes étrangement ordonnés d'ailleurs ; fantasmes collectifs qui suivent tous les mêmes lignes :

- toutes les femmes sont enceintes ou allaitent en même temps, et mieux, toutes les femmes sont *toujours* enceintes ou allaitant ;
- la grossesse ou l'allaitement entraînent une incapacité totale à subvenir à ses propres besoins ;
- (imaginer les femmes perpétuellement enceintes implique qu') elles n'ont pas de contrôle sur leur fécondité. Si elles l'avaient et si l'on retient l'hypothèse de l'incapacité, elles ne se mettraient certainement pas dans la position d'être incapacitées ;
- ceci implique donc, et plus on voit de femmes enceintes au campement originel, plus l'implication est nécessaire, que les femmes soient *déjà dominées*.

Il s'agit donc, une fois de plus, d'un raisonnement circulaire : on prétend expliquer la domination par une situation qui présuppose la domination. Quant aux économies « originelles », on peut, faute de mieux, étudier les caractéristiques des sociétés les moins développées technologiquement, les sociétés des chasseurs et cueilleurs (Sahlins 1974). Les enseignements recueillis par l'étude de ces sociétés vont très exactement à l'opposé des mythes occidentaux : la cueillette suffit amplement à nourrir les individus, ce n'est une occupation ni ardue ni absorbante ; les femmes ramassent en quelques heures de quoi se subvenir abondamment, elles le font tous les jours, et trouvent encore le moyen de faire, comme les hommes d'ailleurs, de nombreuses petites siestes, merci bien.

Ces mythes sont d'ailleurs contradictoires en eux-mêmes. En effet, même si l'on admettait, pour les besoins de l'argumentation, que la grossesse et l'allaitement occasionnent, non une incapacité totale, ce qui dépasse les limites du bon sens, mais une moindre mobilité, *comment pourrait-on expliquer qu'on soit passé de l'incapacité partielle et temporaire de quelques femmes à l'exclusion, permanente, de toutes les femmes de catégories entières d'activités ou plus précisément de positions* ? Or, on présente ce dernier état – une rigide division sexuelle des activités – comme une conséquence naturelle de la première situation. Très clairement il ne peut s'agir d'une conséquence naturelle ; ni d'un souci de « rationalisation » (A. Leclerc) du travail. On ne veut pas voir que dans ce passage, la « nature » non seulement ne joue, mais ne peut

jouer, aucun rôle, et qu'il y a donc nécessairement intervention du social. Or on essaie de voiler cette intervention en présentant le passage de la situation a) à la situation b) comme une évolution très « graduelle », « insensible », etc. Quelle que soit la gradation historique – le temps sur lequel s'étale ce passage – il n'y a pas de gradation mais un changement abrupt : on passe du naturel au social, et la date ou la durée ne font rien à l'affaire. Et les inventeurs de ce « passage », aussi souples soient leurs semelles et aussi accommodante soit leur probité intellectuelle, ne peuvent faire en sorte que, là, petits pas ou grands bonds n'arrivent au même résultat : un effroyable saut épistémologique – ou plus simplement logique.

Il ne saurait s'agir de proposer une *autre* reconstruction : d'ajouter une nouvelle pierre à l'édifice quand ce sont les fondements de celui-ci qui sont branlants. Au contraire il s'agit de ne surtout pas rentrer dans une problématique inacceptable. En effet, sous couvert de poser une question historique, on pose en réalité une question a-historique : « Quelles sont les raisons *naturelles* qui ont causé la suprématie des hommes ? » On postule donc que la « société originelle » serait, aurait été, moins « sociale » que les sociétés qui lui ont succédé. D'autre part on pense, sans le dire, que si l'on peut « prouver » que l'oppression des femmes est due en dernier recours à leur « faiblesse », on établit du même coup que cette oppression est légitime. Dans ce cas et *dans ce cas seulement*, on pense que le fait que la domination soit matériellement *possible* la rend moralement *juste*. Il y a donc une interprétation implicite des « faits » que l'on établit, et cette interprétation, encore une fois réservée au seul cas des femmes, *lie inévitabilité et légitimité*. C'est d'ailleurs la seule raison pour laquelle on tente de prouver que l'oppression des femmes était « inévitable ». Donc les prémisses de cette « question » comportent déjà un postulat moral – un jugement politique – et un postulat « scientifique » inacceptables. De surcroît comment y répond-on ? On injecte dans la « nature », réputée plus « agissante », de cette société mythique et à peine sociale, les constructions et les rationalisations sociales actuelles, en particulier *la transformation* (par l'oppression) *de la biologie des femmes en handicap*. En d'autres termes on attribue à la « nature » de cette société hypothétique la *culture* de notre société.

Ce ne sont donc pas les réponses, encore une fois, qui sont en question mais la question elle-même, comme les problématiques qui lui sont associées de fait et en sont logiquement inséparables : la problématique psychologiste et idéaliste de la domination comme conséquence de « l'intolérance à la différence » ; et ses prémisses : division « naturelle » des parts, opposition « naturelle » des

catégories sociales (identification des mâles avec les hommes, des femelles avec les femmes), etc. Ces problématiques doivent être purement et simplement abandonnées, comme les autres fausses questions que nous avons rencontrées (la discussion de l'intérêt ou de l'utilité « intrinsèques » des tâches), et par voie de conséquence les problématiques politiques qui en découlent ou leur sont du moins associées : « revalorisation » des « parts », revendication de « la Différence », etc. Ces revendications sont frappées d'invalidité parce qu'elles sont issues de problématiques idéalistes et parce qu'elles-mêmes, et c'est inévitable, sont idéalistes, donc réactionnaires : elles transforment la lutte *concrète* d'individues *concrètes* contre une oppression *concrète* en querelle de « valeurs », en combat d'« essences » quand ce n'est pas de « principes ».

Nous en sommes arrivées là : si on constate quelque part une division rigide du travail technique entre les sexes, elle est le fait de la culture et non de la nature. D'autre part, on a vu plus haut que, à tout le moins dans notre société, ce qui est interdit aux femmes, ce ne sont pas certaines tâches, mais de les effectuer dans certaines conditions ; non pas de faire de la diplomatie mais d'être diplomate, non pas de monter sur un tracteur mais d'y *monter en tant que patron* ou même ouvrier *payé* pour le faire, etc.

La division technique du travail n'est donc pas nécessaire à la hiérarchie. Dans ce cas, existe-t-elle, et si oui, où et pourquoi ? *Ceci* serait un objet de recherche valable. La seule hypothèse que l'on puisse faire pour l'instant est que là où elle existe, là où des *tâches* et non des *travaux*, sont interdits aux femmes, c'est que, pour une raison quelconque, ces tâches n'ont *qu'un* mode d'exécution, en d'autres termes, là où les tâches sont indissociables de leur mode d'exécution. De ceci il résulterait l'hypothèse que : *les tâches qui ne peuvent être effectuées sur un mode subalterne doivent être interdites aux femmes.*

En résumé, il apparaît que :

- la division sexuelle du travail n'est pas une division des tâches mais une division des travaux ;
- les travaux comportent comme partie intégrante de leur définition le rapport de production : le rapport du producteur au produit ;
- la division des tâches techniques serait un sous-produit de, un artefact social complétant ou se confondant avec, la hiérarchie des statuts (dont la base est évidemment les rapports de production). Par exemple en Afrique, des rapports de production différents, engendrant des statuts hiérarchisés (les hommes adultes étant propriétaires de leurs produits, les femmes et les cadets étant non-propriétaires de leurs produits) correspondent aussi, et rigidement, à des

productions matérielles différentes : telle production animale ou végétale étant toujours produite dans un mode donné de production, telle autre production dans tel autre mode.

Protoféminisme ou antiféminisme ?

Aussi quand A. Leclerc dit : « Je ne demande pas pourquoi cette part a été donnée aux femmes, mais pourquoi cette part a été jugée inférieure », est-on très loin du compte ; car on ne peut répondre à la deuxième question sans *poser* la première.

Et si elle ne la pose pas, c'est qu'après beaucoup d'autres, elle se demande pourquoi le *travail* est dévalorisé, puis considère la *tâche*, en éludant la variable intermédiaire et centrale : le fait que le travail est défini non seulement par la tâche mais aussi et surtout par le rapport de production, et que dans le travail, c'est *celui-ci* et non la tâche qui est dévalorisé, pour une raison bien simple, c'est qu'il est dévalorisant – ou valorisant – : le rapport de production est le rapport du producteur à la *valeur* produite.

En conséquence, *dès lors qu'une « part » est attribuée – aux femmes, aux Noirs, aux prolétaires – il n'importe – non de tâches mais de travaux et donc de rapports de production, la hiérarchie* (la « valorisation » dans les termes d'A. Leclerc) *est instaurée. Elle ne s'instaure ni après ni indépendamment, mais dans et par le procès même de l'attribution des « parts » : de la division sociale – et non technique – du travail.*

La question de l'intérêt subjectif et de la valorisation morale (dans l'ordre des valeurs) de la tâche est résolue : l'intérêt subjectif et la valeur sociale reflètent bien la réalité. La non-valeur objective (la gratuité et l'obligation, l'une et l'autre étant liées) du travail domestique est reflétée dans la non-valeur subjective de ce travail. Aussi la revendication d'A. Leclerc que ce travail soit « revalorisé » c'est-à-dire placé plus haut dans l'univers des valeurs désincarnées, est d'abord absurde ; mais elle est de plus criminelle. Car une fois qu'on connaît l'origine de la valeur objective, qui n'a rien à voir avec l'utilité sociale, tenter de rehausser la valeur subjective du travail domestique c'est purement et simplement renforcer le lavage de cerveau qui contribue à empêcher les femmes de se révolter contre leur asservissement. Cette tentative n'est pas nouvelle ; une génération entière d'idéologues américains, au nombre desquels M. Mead (1950) et Ashley Montagu (1952) (je ne prends même pas la peine de citer les psychanalystes) s'y sont employés et n'ont fait d'ailleurs que renchérir sur la glorification « vulgaire » du rôle d'épouse et de mère, en le présentant sous un déguisement

pseudo-scientifique – et pire : *pseudo-féministe*. D'ailleurs la conclusion d'A. Leclerc est tout à fait dans la ligne de cette école, que Carolyn Byrd (1969) appelle « néo-masculiniste » : l'antiféminisme déguisé en pseudo-féminisme.

Les idées de cette école sont simples : la domination des femmes par les hommes est une mauvaise chose, et elle doit cesser. Mais il n'est pas question ici de choses triviales telles que la dépendance économique des femmes, que leur oppression matérielle. Non. Tout se passe au niveau des *valeurs*. Ce qu'on déplore c'est le manque de considération dont elles sont victimes. De même, les femmes *ne font pas un travail*, elles *portent des valeurs* ; valeurs morales bien sûr, les valeurs du « principe femelle » : la douceur, l'amour de la vie, etc. Leur situation « seconde » (oppression est un mot caca, ou qu'il convient peut-être de garder pour de plus méritants) vient de ce que ces valeurs ne sont pas reconnues à leur juste valeur.

Or ces valeurs – pas les femmes – ont une contribution à faire au monde, dont tout le monde peut constater qu'il file un mauvais coton. Justement – ô merveille – les valeurs féminines, la douceur susmentionnée, la compréhension, *le sens d'autrui* (et pour cause), l'aptitude innée à laver les couches et autres idées platoniciennes, contrebalanceraient, si elles étaient « entendues », la violence (dynamique), les sens de la mort (prométhéen) des valeurs masculines, bonnes en elles-mêmes – qui sont la source *jaillissante* de la culture – mais point trop n'en faut, et comme trop il y en a, voyez toutes ces guerres (et maintenant la pollution), causées par les *valeurs*, vous dis-je. Ainsi il suffirait de reconnaître et d'utiliser le contrepoison qui – comme le monde est bien fait ! – pousse juste à côté du poison, les valeurs féminines, pour faire d'une pierre deux coups : équilibrer le monde – le rendre à son équilibre naturel – et contenter les femmes. Cette idéologie est non seulement fondée sur l'idée d'une partition totale et sexuelle du monde, mais elle la prolonge et la parfait : c'est le partage du ciel des idées.

Mais c'est aussi et surtout, appliquée aux femmes, la grande idée gaullienne : la *participation*. Capital et travail doivent se reconnaître mutuellement nécessaires et s'estimer dans cette mesure. Et mutuellement nécessaires ils sont, mais de quelle façon ? La proposition que « sans gibier il n'y a pas de chasseur » n'a pas le même sens pour le chasseur que la proposition, pour le gibier, que sans chasseur, il n'y aurait pas de gibier. Pour une analyse sans merci de cette idéologie, voir Grand Ancêtre, 19e siècle (eh oui, la participation non plus n'est pas nouvelle). La « complémentarité » tant vantée par A. Leclerc[10], qu'elle soit entre capitalistes et prolétaires ou entre hommes (sociaux) et femmes (sociales)

n'a pas d'autre sens.

Post-scriptum

Encore une fois, cette « Parole de femme » a été analysée ici non parce qu'elle serait unique mais parce qu'au contraire c'est la parole d'un courant beaucoup plus large ; et ce courant est important non en raison des idées qu'il défend – qui loin d'être originales sont en tous points celles de l'idéologie – mais en raison de sa signification politique.

En effet les mouvements de femmes ont déclenché – comme on pouvait s'y attendre – une contre-offensive généralisée, qui vient de partout, l'Université et le gouvernement, la droite et la gauche, et prend toutes les formes, de l'attaque obscène – la plus franche – à la récupération habile – la plus malhonnête et donc la plus efficace. Indubitablement la forme extrême, et donc la plus dangereuse, de cette récupération est celle qui est la plus « intérieure » et au plan institutionnel et au plan politique. Or ce sont les deux caractéristiques du courant que manifeste le livre d'A. Leclerc : il s'exprime par *la voix de femmes*, et se donne pour un projet de *libération.*

Trois mois après la rédaction de ce texte, la parution d'un document : « Être Femme enfin !… » par M. Righini, dans *Le Nouvel Observateur* du 15 mars 1974 confirme s'il en était besoin qu'on a eu raison de traiter le livre d'A. Leclerc non comme une instance isolée mais comme une des manifestations de ce courant. M. Righini y suit la démarche d'A. Leclerc et la cite abondamment, en compagnie d'ailleurs de néo-masculinistes d'une autre génération, comme S. Lilar et A. Breton. Mais P. Gillott, qui est anglaise et écrit dans *Cosmopolitan* de mars 1974, reprend exactement la même ligne dans ses « Confessions d'une ex-féministe ». Enfin, il se dit que *Parole de femme* ressemble étonnamment à une transcription des propos qui se tiennent au groupe Psychanalyse et Politique, et des femmes de ce groupe accusent carrément M. Righini de voler leurs idées : l'« altérité », la « différence ».

Les degrés d'implication de ces femmes dans les mouvements de femmes sont très différents (A. Leclerc n'en a jamais entendu parler, M. Righini les a croisés, puis doublés, P. Gillott en a « fait partie », Psych et Po[11] s'en prétend partie prenante et intégrante). Les motivations des individus et des groupes divergent sans doute aussi ; enfin, ces initiatives ne sont nullement, de toute évidence, concertées. Mais elles constituent bien un courant en ce qu'elles présentent, en dépit de cette non-concertation, des traits majeurs communs :

- elles partent, sincèrement ou non (la question des motivations individuelles

n’est pas pertinente ici) d’une préoccupation avouée de libération ;
- elles utilisent, et pour l’analyse de l’oppression, et pour l’élaboration des « remèdes » à la susdite, les problématiques de l’idéologie ;
- elles aboutissent logiquement à un « *revamping* » de l’idéologie qui est cette fois, et c’est le plus important, présentée comme une revendication de libération.

Tout se passe comme si la meilleure façon d’échapper aux implications perturbantes de la lutte était de prétendre la mener ; ce qui permet de faire les mêmes choses qu’avant, mais avec une « bonne conscience révolutionnaire » : en prétendant que « dorénavant c’est pour d’autres raisons ». Tout se passe comme si la résistance à l’interpellation du féminisme était plus efficace de l’*intérieur* de son mouvement – comme pour Gribouille la rivière était le seul lieu d’où se protéger de la pluie…

Les positions de ce courant sont présentées comme le résultat de l’utilisation, et en même temps du *dépassement*, du questionnement féministe. L’ambiguïté est ici claire, si l’on peut dire. Il est d’autant plus facile de se croire au-delà d’un chemin, non qu’on l’a parcouru, mais qu’on ne l’a même pas emprunté ; de se croire plus loin quand on est non seulement ailleurs mais *restée* ailleurs : qu’on n’est même pas partie. C’est ainsi que des positions *ante*-féministes peuvent être présentées comme des positions non seulement féministes mais même *post*-féministes (ce qui à soi seul est suspect ; et ce qui implique, comme on le constate, dans tous les cas, une déformation grossière du féminisme). Le grand danger qui guette la lutte des femmes aujourd’hui est celui-ci : que l’*en deçà* de la question féministe soit présenté, et vécu, comme son *au-delà*, permettant, ou visant à permettre, l’économie… de la lutte tout simplement ; que l’idéologie qui opprime les femmes – mieux le système tout entier dont l’idéologie n’est qu’une partie – soient présentés comme une *invention* (ex. : « l’altérité » ou la conclusion de M. Righini qui est une caricature de ma caricature des néo-masculinistes) et un projet de la libération des femmes ; car l’*ante*-féminisme, promu *post*-féminisme et devenu militant est l’*anti*-féminisme.

1. Publié dans *Les Temps modernes*, mai 1976.

2. Voir les commentaires des journaux, en particulier du Quotidien de Paris : « Parti du mouvement de libération des femmes ce livre en conteste radicalement les fondements ». La citation est de mémoire, donc approximative, mais sur le fait que ceci était dans l’esprit du rédacteur un compliment, il n’existe aucun doute.

3. Psychanalyse et Politique.

4. Avec le livre de Luce Irigaray, *Speculum de l’autre femme* ; mais celui-ci représente un aspect de cette

systématisation différent qui est traité par Monique Plaza (1977).
5. C'est moi qui souligne.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. Qui est son sujet, sans l'ombre d'un doute. Mais avec une malhonnêteté caractéristique, elle entremêle les propositions générales à des récits d'expérience personnelle, pour pouvoir toujours recourir à cette ligne de défense : « Mais je parle de moi » – comment contester un témoignage, une expérience ? – et néanmoins, prêter à ses généralisations le caractère d'authenticité, de vérité du témoignage personnel, sans, croit-elle, s'exposer à la critique, ce qui est le prix usuel à payer pour la prétention à la généralité. C'est un cas exemplaire de l'usage malhonnête qui peut être fait du discours à la première personne.
10. Dans une conclusion qui atteint comme on le voit des sommets d'originalité : mariage entre capital et travail, « épousailles » et « accordailles » entre les sexes sont mêmes sonnailles, hélas trop familières, à nos oreilles. Je laisse à d'autres le soin d'apprécier à leur valeur révolutionnaire ses propositions pratiques pour résoudre d'un coup, d'un seul, et le « problème » des femmes et celui des vieux. Il s'agit pour les premières d'utiliser leurs aptitudes biologiques au bénévolat pour donner aux seconds la seule chose qui d'après elle leur manque : d'être « cajolés » ! « Cajoler » suit invariablement le terme « vieillards » dans ce livre, et c'est tout ce que leur situation inspire à A. Leclerc. Sans commentaires.
11. Psy et Po, abréviation de Psychanalyse et Politique, est un groupe bien connu, qui s'appelle maintenant Alliance des femmes pour la démocratie, Alliance juridique des femmes, Parité 2000, entre autres noms.

Capitalisme, patriarcat et lutte des femmes[1]

CHRISTINE DELPHY

En ce qui concerne les femmes, la position de l'extrême gauche et celle de la gauche révisionniste[2] sont malheureusement très semblables, avec de petites variantes. L'extrême gauche réfute les thèses révisionnistes dans tous les domaines, mais sur ce point, elle ne s'en sépare que par une différence de degré. Sous la poussée des mouvements indépendants de femmes, les organisations d'extrême gauche se sont résignées à prendre le problème en considération. Elles avancent, mais contraintes et forcées et à reculons. On a l'impression qu'elles essayent de limiter les dégâts en raccrochant à toute force la lutte des femmes à la lutte anticapitaliste. Les analyses qu'elles fournissent sont tout à fait boiteuses et n'ont pas d'autre objet que de diriger les femmes vers la lutte anticapitaliste, comme elles le faisaient avant de prendre en compte l'exploitation spécifique des femmes. Avant, il n'y avait pas de problème des femmes. C'étaient des « prolétaires comme tout le monde », elles luttaient contre le capital. Maintenant, on admet qu'il y a une exploitation spécifique, mais comme on l'impute aussi au capital, cela revient au même.

Par rapport au mouvement des femmes, les organisations révolutionnaires sont dans une position défensive. Elles n'avancent que parce qu'elles sont poussées. Et les discours sur la construction d'un « mouvement autonome de femmes » qui émanent d'elles paraissent assez ridicules et doublement paradoxaux : d'abord, ce mouvement existe – que signifie de vouloir le « créer » ? Ensuite, les militantes des organisations qui les tiennent sont doublement non autonomes : elles ne sont pas autonomes à l'égard de leurs organisations et elles sont à la traîne des mouvements féministes, aussi bien au point de vue des revendications qu'au point de vue des analyses. Elles sont sur des positions réformistes.

DANIÈLE LÉGER

Peux-tu préciser tes critiques en prenant position sur les analyses du travail domestique et de la soumission formelle du travail domestique au capital[3] ?

CHRISTINE DELPHY

L'analyse des rapports entre famille patriarcale et capitalisme qu'on rencontre beaucoup dans les secteurs gauchistes du mouvement des femmes et dans les secteurs femmes des organisations gauchistes est insuffisante parce qu'elle repose sur une confusion entre un système économique concret et un mode de

production. Un mode de production, c'est un modèle abstrait que je définirai comme un ensemble de rapports de production, plus précisément comme deux rapports de production complémentaires et antagoniques. Le rapport de production, c'est le rapport à sa subsistance. C'est, en langage de tous les jours, comment on gagne sa croûte. Le système concret, le système où l'on vit est hétérogène. Les éléments qui le composent sont compatibles à un certain niveau : la preuve en est qu'ils coexistent. Mais c'est un raisonnement circulaire que de désigner comme « capitaliste » tout élément de ce système, sous prétexte qu'on privilégie, dans l'analyse de ce système, l'analyse de l'économie et qu'on caractérise cette économie comme capitaliste. Pour ce qui est des rapports entre la famille et le capitalisme, ça me paraît un peu facile de dire simplement : « Bon, ça existait avant le capitalisme, mais le capitalisme l'a réemployé, etc. »

DANIÈLE LÉGER

Le rapport que j'établis entre capitalisme et exploitation domestique ne consiste pas seulement à reconnaître des formes précapitalistes d'organisation de la production, compatibles jusqu'à un certain point avec le capitalisme. J'avance que le capitalisme entretient délibérément ces formes d'organisation patriarcale du travail domestique (et donc transforme leur nature), dans la stricte mesure où elles lui permettent d'assurer une mobilisation extraordinairement efficace de la force de travail des femmes et de réaliser une plus-value absolue au moment où il achète la force de travail sur le marché du travail (puisqu'elles produisent et reproduisent gratuitement cette force de travail).

CHRISTINE DELPHY

Tu admets que la famille existait avant, mais tu dis « maintenant, le capitalisme s'en sert ». Il faudrait, pour le prouver, identifier les fonctions de la famille précapitaliste, prouver que ces fonctions n'existent plus et, troisièmement, prouver que tout ce que fait la famille, le capitalisme s'en sert. Aucune de ces trois conditions n'est réalisée. La famille ne fonctionne pas seulement pour le capitalisme. Elle continue à remplir des fonctions qui ne servent pas au capitalisme.

DANIÈLE LÉGER

Lesquelles par exemple ? Je pense au contraire que les fonctions de la famille précapitaliste sont à la fois conservées et dissoutes à l'intérieur du capitalisme et dans les limites des besoins du capitalisme.

CHRISTINE DELPHY

Reprenons un point plus précis : la question du contrôle capitaliste sur la circulation de la force de travail. Ton argumentation (Léger 1976), celle de Bruno Lautier, celles de Wally Seccombe (1974) ou de Jean Gardiner (1975), posent le mode de production capitaliste comme un mode de production dominant, les autres modes de production lui étant soumis. Moi, je voudrais qu'on ait des indicateurs réels de cette soumission. D'autre part, c'est une contradiction de parler d'un mode de production dominant ou de la soumission des autres modes à ce mode, dans la mesure où l'on n'admet pas l'existence d'autres modes.

DANIÈLE LÉGER

Mais il n'a jamais été question de dire que la domination du capitalisme signifie *ipso facto* la disparition de toutes formes d'organisation précapitalistes de la production. On peut montrer au contraire que certaines de ces formes ne sont pas seulement des « traces » d'une époque révolue, des formes résiduelles promises à disparaître à plus ou moins longue échéance, mais qu'il peut entrer dans la stratégie du capital de les maintenir pour contrôler plus efficacement et au moindre coût certains secteurs de la production. La démonstration a été faite pour la petite production marchande en agriculture. Mais ces formes précapitalistes d'organisation de la production n'ont aucune autonomie par rapport au capitalisme qui les maintient conditionnellement. C'est ce qu'on peut entendre par processus de conservation/dissolution et cela s'applique pleinement au cas du travail domestique.

CHRISTINE DELPHY

Il faut distinguer deux choses : la dominance d'un mode de production par rapport à un autre et l'existence, dans le système concret, d'une pyramide des exploiteurs. Dire que « le mode de production capitaliste est dominant » me paraît du domaine du postulat, du dogme. Dire que dans le système concret, où tout se tient, il y a une exploitation économique à l'intérieur de chaque mode de production, mais que de toute façon, il y a des super-profiteurs : c'est la classe capitaliste internationale, alors là, d'accord !

Le mode de production domestique, en tant que modèle, en tant qu'ensemble de rapports de production, existait antérieurement au mode de production capitaliste. Il est différent, il n'y a pas de lien théorique entre les deux. Mais il y a évidemment des liens concrets.

DANIÈLE LÉGER

S’il y a des liens concrets, il faut que tu puisses en rendre compte théoriquement à un moment ou à un autre. C’est ça qui est important pour la construction du mouvement des femmes.

Christine Delphy

Pour ma part, j’analyse la situation des femmes comme étant une situation commune, une situation de classe. Je parle des femmes mariées, c’est-à-dire d’une classe sociale, et non d’une classe biologique. Il peut très bien y avoir des hommes biologiques dans cette classe : les cadets, les vieux, les enfants sont dans la même classe. Les femmes, les vieux, les enfants, etc., constituent une classe parce qu’ils ont le même rapport de production, c’est-à-dire la même façon de gagner leur vie. À moins que l’on tortille, que l’on déforme le sens de la notion de « rapport de production », je pense que c’est une conclusion inévitable.

Danièle Léger

Que veux-tu dire, dans « L’ennemi principal[4] », quand tu dis que « le mouvement des femmes doit se préparer à la lutte révolutionnaire » ?

Christine Delphy

Lutte révolutionnaire, dans ce contexte, c’est d’abord le contraire de l’aménagement ou du réformisme. On a l’habitude d’entendre « révolutionnaire » dans le sens « lutte des classes ». Or, être révolutionnaire, à n’importe quel plan, c’est être extrémiste par rapport à l’objet qu’on poursuit. Dans mon texte, c’était, je crois, très clair : lutte révolutionnaire signifiait lutte en vue de détruire complètement et absolument le patriarcat. Ce qui ne veut pas dire qu’on sait comment s’y prendre, ni ce qu’il faut détruire pour le détruire. Le découvrir fait partie intégrante de la lutte.

Danièle Léger

Est-ce que cette lutte « révolutionnaire », au sens où tu emploies ce terme, s’articule d’une manière ou d’une autre, dans ta perspective, avec la lutte anticapitaliste ? Tout le problème est là.

Christine Delphy

Pourquoi dis-tu que tout le problème est là ?

Danièle Léger

Parce que je considère que la lutte anticapitaliste est première, y compris dans la perspective d’une transformation de la situation des femmes et compte tenu

précisément des rapports qu'on peut établir entre l'exploitation domestique des femmes et le capitalisme, sous l'angle du contrôle exercé par le capital sur les conditions de production et de reproduction de la force de travail.

Christine Delphy

Dans ces conditions, il n'y a pas de problème, pas d'articulation à faire. Si le concept de capitalisme est si large qu'il englobe l'exploitation familiale, eh bien ! dès que les femmes luttent pour leur libération, elles s'attaquent immanquablement, et même sans le faire exprès, au capitalisme !

Danièle Léger

Les choses ne sont pas si simples. La révolte des femmes – y compris des femmes de la bourgeoisie – contre l'oppression spécifique qu'elles subissent en tant que femmes dans la société ouvre une brèche dans la cohérence de l'idéologie dominante. Elle n'est pas immédiatement, voire même à l'insu des intéressées, lutte contre les fonctions assignées à la famille (et dans la famille, aux femmes) par le capitalisme. Cette lutte ne peut être consciemment menée que par celles qui sont les mieux placées pour la prendre en charge, c'est-à-dire les femmes victimes de l'exploitation domestique. Reste donc à savoir si toutes les femmes mariées sont dans la même situation par rapport au travail domestique, si notamment la classe de leur mari est indifférente à ce point de vue.

Christine Delphy

La classe du mari a une importance pour le niveau de vie des femmes, pour leur situation sociale. Une chose est claire, les femmes n'ont pas la classe de leur mari. 40 % des femmes, les femmes dites actives (dont l'immense majorité est prolétaire), ont une position de classe dans le mode de production capitaliste. Mais il y a toujours une confusion entre le fait d'appartenir à une classe au sens strict, c'est-à-dire de partager avec d'autres un même rapport de production, et la classe au sens de « milieu social[5] ». Quand on dit que la femme appartient à la classe du mari, on dit en général qu'elle appartient au même milieu que son mari, qu'elle voit à peu près les mêmes gens, qu'elle a à peu près le même niveau de vie. Donc « on » (c'est-à-dire la gauche) pose le problème en termes de niveau de vie, de consommation, alors que le problème est celui de la production, et plus précisément, des rapports de production.

Je serai la dernière à nier qu'il y a des différences entre les femmes : des différences de culture, des différences de position propre dans le système

capitaliste, et des différences de niveaux de vie. Mais ces trois choses doivent être tenues séparées : les différences culturelles sont souvent dues à leur origine de classe, à la classe du père. Le niveau de vie, lui, dépend beaucoup plus de la situation de classe du mari. Enfin, elles ont une position de classe propre dans les rapports capitalistes, si elles travaillent effectivement.

Mais parlons de niveau de vie, ou de milieux sociaux : ces différences ne sont pas fondamentales dans le statut des femmes. Loin d'opposer les femmes entre elles, elles sont dues à une seule et même chose, elles sont dues au fait du mariage. Il y a des différences qui sont les mêmes que celles des hommes, des différences capitalistes, entre une femme qui est dactylo et une femme qui est professeur. Mais dire que les femmes ont des différences, et à la limite des divergences entre elles, parce que du fait de la classe de leur mari, elles sont distribuées dans des milieux sociaux différents, ça, c'est absolument le contraire de la réalité. Parce que c'est en raison d'un sort commun qu'elles ont des différences. La base même de ces différences est une communauté de sort qui est le mariage, et c'est le mariage qui précisément distribue les femmes à des hommes différents donc dans des milieux différents.

Or l'explication des rapports entre capitalisme et patriarcat par le contrôle capitaliste sur la circulation de la force de travail ne rend compte de la situation que d'une partie des femmes : les femmes qui sont mariées à des salariés et à des salariés exploités. Elle ne rend absolument pas compte de la situation des femmes qui sont mariées soit à des travailleurs indépendants – artisans ou agriculteurs – soit à des bourgeois. Si on veut parler du travail domestique, il faut le prendre dans son ensemble.

Danièle Léger

Dans la mesure où tu admets *a priori* que le travail domestique est une réalité homogène selon qu'il s'agit d'une femme de bourgeois ou d'une femme de prolétaire. Or, c'est une question…

Christine Delphy

Tu parles dans ton article « des femmes de bourgeois qui ne fournissent aucun travail ménager ». C'est un mythe. Toutes les femmes fournissent du travail ménager, même si elles ont une bonne ou deux bonnes. Il faut se défaire de l'image finalement très moralisatrice du travail ménager, selon laquelle cela consisterait à faire certaines choses, à balayer, etc. Au fur et à mesure que la consommation augmente, il y a plus de travail ménager à faire. S'occuper d'un appartement de dix pièces, c'est un train de vie important qui demande plus de

travail que de s’occuper d’un deux pièces.

Prenons le cas de gens qu’on peut observer, qui ne sont même pas des grands bourgeois. Leurs niveaux de consommation ne sont pas seulement supérieurs en quantité. Ils ne consomment pas seulement plus de nourriture, plus de vêtements mais surtout, ils ont des consommations différentes, pas seulement une surconsommation par rapport à la consommation normale ou à la consommation ouvrière. Par exemple, les enfants des classes petites-bourgeoises consomment énormément. Ils consomment non seulement plus d’argent de la part de leurs parents, plus de vêtements, plus de joujoux. Mais surtout, ils consomment plus de temps de leur mère. Entre autres, parce qu’ils ont des activités extracurriculaires. Il est ridicule de considérer le travail ménager comme un tout, parce que la consommation de tous les ménages n’est pas la même, ni en biens, ni donc en services. Et les services, dans le ménage, c’est la femme qui les fournit. Il est absurde de dire : « quand une femme a une bonne, la bonne la remplace ». La bonne ne la remplace pas : elle fait des choses qui libèrent le temps de la femme pour que celle-ci puisse faire d’autres choses. Ne pas voir cela témoigne d’une pensée sexiste.

Et il n’y a pas seulement les femmes de bourgeois et les femmes de prolétaires. Il y a les femmes d’agriculteurs et les femmes d’artisans qui ne sont ni l’un ni l’autre. Il faut donc trouver une explication qui rende compte de l’exploitation du travail domestique sans se référer à la vente de la force de travail du mari.

Danièle Léger

Il ne le faut que dans la mesure où tu ne veux pas établir de distinction dans la situation des femmes mariées à l’égard du travail ménager, sur la base de la place de leur mari dans les rapports sociaux de production.

Christine Delphy

Mais même pour les femmes de prolétaires, ce modèle ou cette hypothèse ne rend absolument pas compte de leur exploitation. Car, avec l’hypothèse que tu formules, on arrive au résultat suivant : c’est que l’exploitation domestique de la femme de salarié se résume finalement à celle de son mari : elle a fourni de la plus-value. Mais la spécificité de son rapport de production est complètement occultée. On peut arriver à démontrer par exemple, comme le fait Gardiner, en prenant en compte le travail ménager fourni par la femme et non pas seulement la consommation du ménage (ce que le salaire achète), que la plus-value prélevée par le capitaliste sur le salarié est produite à moitié par le mari et à moitié par la femme. Soit, mais on passe complètement à côté du fait essentiel :

la femme n'a pas le même rapport de production, c'est-à-dire le même rapport à sa croûte que son mari. On ne rend pas compte de la spécificité du travail ménager et de l'exploitation domestique.

Danièle Léger

Que l'interprétation avancée ne rende compte qu'imparfaitement ou incomplètement de la situation vécue des femmes est une chose. C'en est une autre de saisir si elle établit ou non, de façon convaincante, que le capital exploite, sous des modalités particulières, le travail des femmes mariées. Le point central de la discussion, son enjeu, c'est de savoir si les femmes ont intérêt, pour se libérer de leur situation d'exploitation, à se mobiliser contre le capital ou à mener une guerre de sexe.

Christine Delphy

J'entends bien. Il est bien question de savoir quelle est la spécificité de la situation économique des femmes. Or ce modèle n'en rend pas compte. Ce n'est pas parce que le capitalisme achète et exploite la force de travail du mari qu'il exploite du même coup la femme. C'est absolument faux. Elle est exploitée par son rapport de production, c'est évident, pas par celui de son mari.

Danièle Léger

Tu dis que la femme de bourgeois n'est pas davantage libre de fournir des prestations de représentation sociale que la femme d'ouvrier n'est libre de fournir du travail domestique au sens restreint du terme, et que c'est la soumission à leur mari, le fait du mariage, qui constitue leur sort commun et qui fonde leur solidarité. Néanmoins, tout ton raisonnement consistait à montrer que « l'exclusion du travail des femmes du domaine de l'échange » ne résultait pas de la nature de leur production puisque leur travail gratuit s'applique : 1. À la production de biens et de services qui arrivent et sont échangés sur le marché (dans l'agriculture, l'artisanat, le commerce) ; 2. À la production de biens et de services qui sont rémunérés quand ils sont effectués hors de la famille et non rémunérés dans la famille. Tu montrais donc l'absurdité qu'il y a à déclarer improductif le travail domestique des femmes. Comment vas-tu faire pour démontrer que « les prestations de représentation sociale dégagent de la valeur » ?

Christine Delphy

Mais ça n'en dégage pas ! Pas plus que le reste du travail ménager fourni par les femmes ! Pourquoi établir une coupure ? Toute mon argumentation est basée

là-dessus. Ça ne dégage *pas* de valeur. Mais ce que je montrais, c'est que *ça n'a pas d'importance*. La question n'est pas de savoir si les activités de la femme sont productives[6] ou non. En fait, elles le sont potentiellement. Mais je ne dis pas que pour autant, il faille les qualifier de « productives ». La valeur est un rapport social. Elle naît de l'échange d'une part ; mais il ne suffit pas que le produit soit échangeable dans l'abstrait. Il faut qu'il soit effectivement échangé. La valeur existe uniquement quand quelqu'un la reçoit. Le travail des femmes n'a pas de valeur pour elles parce qu'elles n'en touchent pas la valeur, parce qu'elles n'échangent pas leur travail. Ce que j'ai voulu montrer, c'est précisément que, dans cette non-valeur, la nature du travail n'intervient pas. Il n'est pas question de reconnaître une valeur à certains travaux ménagers seulement – balayer ou faire la cuisine – parce que, subjectivement, on trouve cela socialement utile. Ce n'est pas le critère : il y a des tas de choses qu'on trouve socialement inutiles et qui ont de la valeur. Il n'est pas davantage question de reconnaître de la valeur à ce que font les femmes dans la famille et qui en aurait aussi ailleurs ; le critère n'est pas non plus l'existence ou non de ces services sur le marché.

Je n'ai pas cherché à « revaloriser » la nature des tâches des femmes, mais à démolir l'idée que la nature des tâches ait un rapport quelconque avec les rapports de production. Ce qui m'intéresse, et qui devrait normalement intéresser tout matérialiste, c'est le rapport de production. Ce que j'ai montré, c'est précisément que quelle que soit la nature des tâches des femmes, leur rapport de production est le même. Il y avait peut-être une ambiguïté et j'en profite pour la lever ici : le point essentiel, c'est que le travail des femmes n'a pas de valeur quel que soit son contenu et que ceci indique quelles ne le possèdent pas pour l'échanger.

DANIÈLE LÉGER

Point de vue qui rejoint à certains égards celui de ceux qui éliminent l'ensemble du travail ménager de la sphère de la valeur et en tirent comme conséquence que les luttes des femmes ne sont pas pertinentes, ou seulement marginales du point de vue de la lutte anticapitaliste…

CHRISTINE DELPHY

Ah non ! J'utilise cet argument d'une façon totalement différente. Car eux ont, au contraire, le fétichisme de la valeur. Ils disent : « la valeur, c'est une chose en soi, ça existe, ce qui est exploité, c'est la valeur et si on ne crée pas de valeur, on n'est pas exploité ». Ce n'est pas vrai. *Ce qui est exploité, ce sont les gens et ce qui est exploité, c'est leur travail.* Au contraire, le fait que leur travail n'ait pas

de valeur montre que ces gens, les femmes, ne sont même pas propriétaires de leur travail, et cela correspond justement à l'exploitation maximale. Le fait que le travail d'un ouvrier ait une valeur indique simplement qu'il le possède. Il ne possède que ça, donc il le vend à perte, telle est la théorie marxiste. Mais il possède au moins ça.

Le fait que le travail des femmes n'ait pas de valeur ne signifie pas qu'elles soient exclues de l'économie, mais simplement qu'elles ne peuvent pas vendre leur travail, donc qu'*elles ne possèdent même pas ça*. Elles ne le possèdent pas pour l'échanger, c'est pour cela qu'il n'a pas de valeur. Or ce fait, le fait qu'elles ne soient pas payées, est l'élément essentiel de leur rapport de production, de la façon dont elles gagnent leur vie : elles gagnent leur vie en faisant ceci et cela dans la maison dans le cadre d'un rapport de coercition personnalisé. Et, c'est le deuxième aspect, complètement occulté, elles n'ont pas un rapport libre à leur consommation.

Je vais essayer de résumer les choses.

Toutes les femmes mariées, quel que soit le type de travail qu'elles font, le type d'activités qu'elles ont, quelle que soit la classe de leur mari, ont le même rapport de production, le même rapport à la production de leur propre existence, qui est l'entretien. Et c'est ça qui les distingue des autres personnes et qui les rassemble entre elles.

Ce qui est important, ce n'est pas la nature du travail, que ce travail soit « productif ». Les ouvriers qui travaillent dans les fabriques de tabac, les usines d'armement ou le nucléaire, qui font des choses inutiles ou nuisibles sont tout aussi exploités que ceux qui font de la semoule de blé dur, Marx s'est tué à le dire. Je voudrais que cette leçon soit apprise aussi pour le reste et qu'on ne réintroduise pas pour le travail ménager cette distinction entre ce que tout le monde considère comme utile – c'est-à-dire tenir une maison propre et faire la cuisine – et ce que les gens considèrent comme du luxe. Il se trouve que c'est comme ça que les femmes gagnent leur vie. Certains marxistes gardent l'idée d'un mérite, l'idée qu'on est rémunéré selon l'utilité qu'on a. On ne veut pas « récompenser » du nom d'« exploités » des gens qui ne font rien d'utile pour la société. Mais ça n'a rien à voir avec le concept d'exploitation. Une femme qui a un mari qui a décidé de l'employer de telle ou telle façon, n'a pas la liberté de travailler dans une fabrique d'armes ou dans une fabrique de semoule. Le loisir d'une femme qui *doit* « ne rien faire » parce que c'est comme ça qu'elle gagne sa vie n'est pas un loisir au sens sociologique du terme.

DANIÈLE LÉGER

Si, comme tu le dis, l'exploitation domestique est une réalité strictement indépendante, au plan théorique du capitalisme, sur quelles bases fondes-tu la solidarité des femmes en lutte contre leur propre exploitation avec les classes exploitées par le capitalisme ?

CHRISTINE DELPHY

La formulation de cette question me gêne. Elle implique que c'est aux femmes de trouver les bases de leur solidarité avec les autres exploités ; elle les met dans la position, en fait, de faire tout le chemin ; elle présuppose que les femmes ont des preuves à faire et des comptes à rendre à des exploités patentés. La solidarité, c'est par définition quelque chose de mutuel. Et cette mutualité exige que cette question soit retournée ou, plus exactement, rendue réciproque : comment les victimes du capitalisme – entre parenthèses, ce ne sont pas elles, mais l'extrême gauche qui pose cette question aux femmes – voient-elles leur solidarité avec les victimes du patriarcat ?

Le préalable à toute discussion sur la solidarité est de la part de l'interlocuteur (gauche ou prolétariat) une prise de position claire sur le patriarcat ou plutôt contre lui. On est loin d'en être là, et que cette prise de position se fasse tellement attendre semble indiquer que l'interlocuteur pourrait avoir des intérêts à la perpétuation du patriarcat. Mais de toute façon, c'est son choix : l'alliance entre les femmes et les « autres » (pour l'instant, je ne sais pas qui est l'interlocuteur) passe par là. C'est à lui (cet interlocuteur indéfini) de voir si l'alliance avec les femmes contre le capitalisme vaut le coût de l'abandon des bénéfices patriarcaux, ou s'il préfère garder ces bénéfices, au risque de ne pas pouvoir renverser le capitalisme tout seul. Sa décision nous en apprendra beaucoup – son indécision nous en apprend déjà beaucoup.

1. Publié dans *Premier Mai*, n° 2, juin 1976.

2. Dans le parler de l'extrême gauche des années 1970, les « révisionnistes » ou « staliniens » étaient les communistes du PCF auxquels l'extrême gauche refusait le titre de « communistes ».

3. Théorie inspirée par Bruno Lautier et exposée par Danièle Léger dans le n° 1 de *Premier Mai* et reprise dans « Femmes, capitalisme et famille » (*Premier Mai*, n° 4, 1976), où Danièle Léger répond à mon « analyse sexiste ».

4. Article paru dans *Partisans*, numéro spécial « Libération des femmes », novembre 1970.

5. C'est l'opposition entre la définition marxiste (la première) et la définition wéberienne (la deuxième) de la classe.

6. Dans le sens de « productives pour le marché ».

Pour un féminisme matérialiste[1]

Nous sommes femmes
Nous sommes sociologues
C'est-à-dire scientifiques
Nous tenons un discours
sur la société, donc sur les femmes
Que signifie l'irruption du féminisme dans la société ?
Que signifie l'irruption du féminisme dans la sociologie ou plus généralement dans les sciences humaines ?

Il faut écarter d'emblée deux compréhensions possibles de cette irruption : la multiplication des (mêmes qu'avant) études sur les femmes ; l'étude des femmes par les femmes.

Qu'est-ce alors que le féminisme ?

Le féminisme est d'abord un mouvement *social*. Comme tout mouvement de révolte, son existence même pose – explicitement ou implicitement – deux postulats fondamentaux.

La situation des femmes est un sujet de révolte. Ceci est une platitude, mais cette platitude entraîne un corollaire beaucoup moins admis. On ne se révolte pas contre ce qui est naturel, donc inévitable, ou inévitable, donc naturel. Dès lors qu'il y a révolte il y a concurremment et nécessairement notion d'un procès *résistible*. Ce qui est résistible n'est pas inévitable ; ce qui n'est pas inévitable pourrait être autre : est arbitraire, donc social. L'implication logique et nécessaire de la révolte des femmes, comme de toute révolte, est que leur situation peut être changée : sinon pourquoi se révolter ? La croyance à la possibilité du changement implique la croyance à l'origine sociale de la situation.

Le renouveau du féminisme a coïncidé avec l'emploi du terme « oppression ». L'idéologie c'est-à-dire le sens commun, le discours quotidien, ne parlent pas d'oppression mais de « condition féminine ». Ils renvoient à une explication naturaliste : à une contrainte de la *physis*, la réalité extérieure hors d'atteinte et non modifiable par l'action humaine. Le terme d'oppression, au contraire, renvoie à un arbitraire, à une explication et à une situation *politiques*. « Oppression » et « oppression sociale » sont donc synonymes ou plutôt « oppression sociale » est un pléonasme : la notion d'une cause politique c'est-à-dire sociale fait partie intégrante du concept d'oppression.

Ce terme est donc la base, le point de départ de toute étude comme de toute démarche féministe. Son emploi modifie radicalement les données non

seulement de la sociologie mais de toutes les sciences humaines.

Il rend caduques toutes les démarches « scientifiques » qui, parlant des femmes d'une façon ou d'une autre, à un niveau ou à un autre, n'incluent pas le concept d'oppression. Une étude féministe est une étude dont le but est de rendre compte de la situation des femmes ; cette situation étant définie comme une situation d'oppression il devient impossible d'utiliser sans incohérence des prémisses théoriques qui, n'incluant pas ce concept, l'excluent.

Ainsi il ne s'agit pas seulement pour une démarche féministe d'appliquer, à l'étude des femmes, avec une « bonne volonté politique », les prémisses inchangées des sciences constituées.

Il est inutile de s'étendre sur les prémisses qui sont ainsi rendues caduques dans chaque discipline particulière ; nous savons que celles de la sociologie, par exemple, comportent la négation de l'oppression des femmes et en conséquence ne peuvent pas en rendre compte : ne peuvent pas retrouver à l'arrivée ce qu'elles ont nié au départ ; elles ne peuvent *que* la masquer et dans cette mesure contribuer à la perpétuer.

Il semblerait pourtant qu'il existât un aspect de la sociologie qui fût compatible *a priori* avec le féminisme, avec la révolte : la notion de l'origine sociale des phénomènes sociaux. Mais cette compatibilité reste à l'état de virtualité car :

- une théorie peut se dire sociologique sans l'être. La plupart des théories sociologiques nient non seulement l'oppression des femmes mais le social lui-même. Le fonctionnalisme est en dernière analyse un cas typique de réductionnisme psychologique ; le structuralisme est également un réductionnisme psychologique quoique différent du premier[2] ; l'un s'appuie sur le freudisme – sur l'universalité des instincts – l'autre sur l'universalité des structures cognitives. L'un et l'autre expliquent les différentes formations sociales, et le phénomène social lui-même, par une nature humaine ;
- toutes ces théories sont des expressions de l'idéalisme, totalement incompatibles avec la révolte des groupes opprimés en ce qu'elles affirment que :
- l'histoire est le produit d'un fonctionnement individuel – universel – biologique ;
- il existe des domaines indifférents aux, et indépendants des rapports de pouvoir entre les groupes.

Féminisme et matérialisme

Une science féministe – ou prolétarienne – veut parvenir à expliquer

l'oppression ; pour ce faire elle doit en partir. Si elle est cohérente elle débouche inévitablement sur une théorie de l'histoire, car elle doit en avoir une, où celle-ci s'écrit et se décrit en termes de domination des groupes sociaux les uns par les autres. De même elle ne peut considérer *a priori* aucun domaine, de la réalité ou de la connaissance, comme extérieurs à cette dynamique fondamentale.

Une interprétation féministe de l'histoire est donc « matérialiste » au sens large, c'est-à-dire que ses prémisses la conduisent à considérer les productions intellectuelles comme le produit de rapports sociaux, et à considérer ceux-ci comme des rapports de domination.

Les implications ne concernent pas seulement des théories ou des domaines précis : des contenus. Elles concernent directement l'existence de ces domaines en tant que tels : leurs principes de constitution c'est-à-dire les principes de division du réel en domaines de la connaissance. En effet toute catégorisation, séparation en « domaines », suppose une théorie implicite de la nature humaine, de la nature du social, de l'histoire[3].

La division de la connaissance en domaines étanches est, au même titre que le contenu de ces domaines, un effet et une arme de l'idéologie.

Matérialisme et « interdisciplinarité »

L'idée qu'il existe des domaines séparés de l'expérience, dont s'occupent des disciplines distinctes, ayant chacune leurs méthodes qui se réunissent *ensuite* pour juxtaposer leurs « trouvailles » est typiquement antimatérialiste. Qu'est-ce en effet que cette confrontation, cette *interdisciplinarité* tant vantée ? Ce n'est que le résultat de la disciplinarité qu'elle présuppose. Or celle-ci est fondée sur le postulat que des niveaux subjectivement distincts – dans la subjectivité de notre société – de l'expérience, obéissent chacun à des « lois » propres : le « psychisme » aux « lois » de « l'instinct », le « social » aux « lois » de « l'interaction », etc.

Très concrètement on voit le caractère réactionnaire de cette démarche dans l'étude de la famille, où l'on sépare comme obéissant à des logiques distinctes et hétérogènes les rapports sexuels des époux, de leurs rapports économiques, de leurs rapports sociaux, etc. Juxtaposer ces « résultats » hétéroclites aboutit à une mosaïque inintéressante ; dépourvue de signification mais dont l'intérêt pour la « science » réside précisément en cela : dans la négation de l'unité profonde de tous ces « niveaux » qui sont tous lieux et moyens de l'oppression.

« Disciplinarité » et idéologie

La science officielle et ses découpages ont donc pour but, et pour résultat, l'inintelligibilité de l'expérience humaine.

Ce qui est vrai de la sociologie l'est aussi des disciplines qui, avec elle, se partagent les « sciences humaines ». La psychanalyse, par exemple, réclame et revendique la sexualité comme *son* domaine. La psychanalyse et la sociologie ne prennent pas en compte l'oppression des femmes. Ne la prenant pas en compte, elles la reprennent nécessairement *à leur compte* : elles l'intègrent comme un donné. Elles étudient des domaines de la vie sociale et de l'expérience subjective où et par lesquels les femmes sont opprimées sans que cette oppression apparaisse comme telle. Elles ont donc une fonction idéologique précise : faire disparaître l'oppression des femmes des « résultats » de leurs « études » ; et comme tout est circulaire, ceci n'est accompli qu'au prix de l'avoir niée au départ.

De l'illusion qu'on peut abstraire des concepts « techniques » de leur contexte réactionnaire

La question est donc : comment utiliser *contre* l'oppression des femmes une connaissance qui la présuppose ? Peut-on même en utiliser des « éléments » ? La réponse positive à cette question, aujourd'hui prévalente, repose sur l'idée que l'on peut dissocier la philosophie sociale exprimée par certaines théories, de leurs concepts.

Or ces éléments sont eux-mêmes obtenus à partir de prémisses épistémologiques. Toute science construit son objet. Ceci signifie que non seulement son contenu théorique mais les limites et la définition de son champ d'application, son domaine même, loin de préexister à la discipline, en sont une création.

Et les prémisses de toutes les sciences humaines, dans la mesure où elles ne posent pas les rapports hommes-femmes comme des rapports d'oppression, les posent, par action ou par omission, comme *autres*.

Ces prémisses sont donc en opposition radicale avec celles de la libération des femmes. Une connaissance qui part de l'oppression des femmes ne peut donc se contenter de remettre en question tel ou tel *résultat* de telle ou telle discipline. Elle doit contester les prémisses mêmes à partir desquelles ces résultats ont été obtenus, le point de vue d'où les « faits » ont été regardés, le point de vue qui a constitué les faits en faits ; ce n'est pas seulement l'interprétation de l'objet qui est en cause, mais le regard qui perçoit l'objet, et l'objet qu'il constitue ; donc jusqu'aux concepts les plus apparemment « techniques » et « neutres ».

Il est illusoire de prétendre parvenir à des interprétations différentes avec les mêmes instruments conceptuels : ceux-ci ne sont pas plus neutres, pas moins construits que les domaines qu'ils délimitent ni que les théories – le contenu des disciplines – qu'ils secrètent.

Le refus de l'interdisciplinarité ne signifie pas le refus de reconnaître que l'expérience subjective[4] connaît des niveaux différents. Il signifie le refus du découpage actuel de la réalité en domaines – fiefs – des disciplines, découpage né de et accréditant l'idée que des parts entières de l'expérience sont extérieures à l'oppression, c'est-à-dire au politique.

Au patchwork de l'inter et de la disciplinarité, une démarche féministe matérialiste oppose une dynamique unique, se traduisant différemment à différents niveaux, *qui restent entièrement à définir.*

Cette démarche récuse le structuralisme, par exemple, non en ce qu'il postule l'existence d'un niveau cognitif subjectivement distinct, mais en ce qu'il impute à ce niveau un contenu indépendant des rapports sociaux. Elle récuse la psychanalyse non en ce que celle-ci postule l'existence d'un niveau subjectivement subjectif (c'est-à-dire ressenti par les individus comme subjectif) mais en ce qu'elle impute à ce niveau un contenu indépendant des rapports sociaux.

Il va sans dire que le social dont il est question ici n'est pas le « social » des journalistes : l'extérieur opposé à l'« intérieur », le superficiel, l'événementiel opposé au profond. C'est le politique, opposé au « privé ». La prééminence accordée à ce social n'a rien à voir non plus avec un chauvinisme de spécialiste : c'est un parti pris théorique qui s'oppose au contraire à la conception prévalante des « spécialités ». C'est une vue globale de l'histoire, donc des sciences humaines, qui interdit tout recours à des facteurs extra-sociaux et extra-historiques.

En effet un tel recours, aussi limité soit-il, est incompatible avec le concept d'oppression.

Pensée matérialiste et situation politique de qui pense

Qu'il n'y ait pas de connaissance neutre est un lieu commun. Mais de notre point de vue cela a un sens très précis. Toute connaissance est le produit d'une situation historique, qu'elle le sache ou non. Mais qu'elle le sache ou non fait une grande différence ; si elle ne le sait pas, si elle se prétend « neutre », elle nie l'histoire qu'elle prétend expliquer, elle est idéologie et non connaissance. Toute connaissance qui ne reconnaît pas, qui ne prend pas pour prémisse l'oppression

sociale, la nie, et en conséquence la sert objectivement.

Une connaissance qui prendrait pour point de départ l’oppression des femmes constituerait une révolution épistémologique, et non une nouvelle discipline ayant les femmes pour objet ou une explication *ad hoc* d’une oppression particulière. Ce serait une expression du matérialisme, mais aussi un renouveau de celui-ci. En effet elle apporterait un point de vue matérialiste jusqu’ici ignoré – celui de l’oppression des femmes – c’est-à-dire un *regard* nouveau, et non un nouvel objet ; et ce regard s’appliquerait nécessairement à la totalité de l’expérience humaine, individuelle ou collective.

Un exemple

Comment le matérialisme peut-il être « étendu » ? Jusqu’à présent il a signifié, dénoté une théorie de l’histoire comme histoire de la lutte des classes. Mais les femmes étaient exclues de ces classes en tant que groupe : leur oppression n’était pas pensée comme une exploitation de classes. Or je maintiens que c’est l’absence des femmes de l’histoire : de sa représentation « matérialiste », qui a laissé le champ libre à l’instauration et au maintien de « domaines » réservés, à l’accaparement par des « disciplines », c’est-à-dire des points de vue, idéalistes, de secteurs entiers de l’expérience.

Autant le matérialisme pouvait s’appliquer à la production des idées par exemple – dont le rôle était clair dans l’exploitation des prolétaires, dans la « lutte des classes » traditionnellement définie – autant ce qui était considéré comme « subjectivité », « affectivité », « sexualité[5] » lui échappaient. Cette contradiction était patente et inévitable. Elle ne pouvait manquer d’apparaître comme une contradiction, pas plus qu’elle ne pouvait être résolue. Toute l’histoire intellectuelle de la première moitié, et peut-être aussi de la seconde moitié du 20e siècle est marquée par la tentative – par les tentatives, sans cesse renouvelées – d’unifier les principes d’explication. Ces tentatives ont pris la forme d’essais de conciliation ou de réconciliation entre le freudisme et le marxisme. Inutile de dire que si elles ont été si nombreuses, c’est parce que la contradiction est douloureuse, bien sûr, mais aussi parce que chacune d’elles s’est soldée par un échec. Cet échec était inscrit dans les prémisses mêmes de ces poursuites ; c’est au niveau des résultats que l’on tentait de concilier ces démarches, oubliant que leurs prémisses épistémologiques étaient irréconciliables. L’échec de ces tentatives est dû à ce qu’elles ont toutes accepté la prétention exorbitante de la psychanalyse d’être, non pas un système d’interprétation de la subjectivité, mais la subjectivité même.

J’en prendrai pour preuve le fait que, non seulement pour les tenants de la psychanalyse, mais pour la vaste majorité des gens, la récusation de la théorie psychanalytique est synonyme de désintérêt pour son objet, d’indifférence à – et même de négation de – l’existence de la subjectivité. Dès lors qu’elles acceptaient cette prétention, ces tentatives étaient vouées à l’échec car elles devaient accepter les prémisses de la psychanalyse. Or les accepter revient à accepter l’entrée en scène de l’idéalisme. Sous couvert d’introduire le matérialisme dans la subjectivité, on introduisait en fait l’ennemi dans la place, l’idéalisme dans l’histoire.

Connaissance et lutte

Mais pourquoi ces tentatives devaient-elles accepter les prémisses de la psychanalyse qui n’est qu’une des formes du psychologisme, lui-même une des formes de l’idéalisme ? Tout simplement parce que les domaines accaparés par le psychologisme n’étaient *pas* des lieux d’affrontement entre les groupes seuls reconnus comme classes : prolétaires et capitalistes.

Dès lors que seuls ces groupes étaient reconnus comme classes, et que la théorie matérialiste de l’histoire se réduisait à l’histoire de leur affrontement, les domaines où cet affrontement ne se produisait pas étaient nécessairement laissés en dehors de la problématique de la lutte des classes, et donc du matérialisme. La tentative de Wilhelm Reich est exemplaire à cet égard : il a cru faire rentrer la sexualité sous la houlette du matérialisme, et en réalité il n’a fait que le trahir, que psychologiser la lutte des classes[6].

La sexualité est bien le lieu d’une lutte de classes, d’un des champs de l’affrontement de deux groupes ; mais ces groupes ne sont pas les prolétaires et les capitalistes, mais les femmes sociales et les hommes sociaux.

Seules la lutte des femmes et la conceptualisation simultanée de leur condition comme oppression font entrer la sexualité dans le champ du politique. La lutte des femmes, en imprimant le mot oppression sur le domaine de la sexualité, l’annexe au matérialisme. Elle est la condition nécessaire de cette annexation. Les appels à une psychologie matérialiste ne sont pas nouveaux. Comment expliquer qu’en dépit de la nécessité reconnue de considérer la « subjectivité » comme l’une des expressions sinon l’un des rouages de l’organisation sociale, la démarche inverse n’ait cessé de faire des progrès depuis ces appels (depuis quarante ans) ? Que le biologisme, l’instinctualisme continuent de régner sur, mieux de *constituer* l’étude du « psychisme » ? Que le psychologisme ne se limite même pas à l’étude de la subjectivité mais sévisse dans l’étude de

l'interaction, des groupes et même des institutions ?

Comment l'expliquer sinon en admettant que la base politique manquait à une telle connaissance ?

Mais si la lutte des femmes est la condition nécessaire à l'inclusion de nouveaux domaines de l'expérience dans l'analyse matérialiste, réciproquement l'analyse matérialiste de tous les lieux de leur oppression est un des procès de cette lutte, et un procès indispensable.

Tant qu'un domaine restait en dehors de la lutte des classes, il demeurait hors d'atteinte du matérialisme. Et pour qu'il cesse de l'être, il ne suffisait pas seulement qu'il soit un lieu d'*antagonismes réels* ; encore fallait-il que ces antagonismes prissent la forme d'un affrontement *consciemment politique*. Tel a été le sens de l'émergence des mouvements de libération des femmes. La conceptualisation a suivi, car elle ne peut que suivre les mouvements sociaux réels. La condition des femmes n'a pas donné lieu à une lutte parce qu'elle était « politique » : le « politique » est un concept, pas un élément de la réalité concrète. Elle est devenue « politique » dès lors qu'elle a donné lieu à une lutte, et que dans le même moment cette condition a été pensée comme oppression.

Aujourd'hui les conditions sont réunies, qui ne l'étaient pas avant, pour l'avènement d'une nouvelle étape de la connaissance. Par exemple les femmes étaient opprimées avant, et opprimées aussi dans et par la « sexualité ». Mais cela n'était pas suffisant pour que la « sexualité » soit envisagée d'un point de vue matérialiste.

En effet la conscience de classe des prolétaires n'est pas le résultat de la théorie marxiste du capital ; au contraire, c'est la théorie marxiste du capital qui est fondée sur la prémisse nécessaire de l'oppression des prolétaires. L'oppression est une conceptualisation possible d'une situation donnée ; et cette conceptualisation ne peut provenir que d'un point de vue c'est-à-dire d'une place précise dans cette condition : celle d'opprimé. De même ce n'est que du point de vue et de vie des femmes que leur condition peut être conçue comme oppression. Cette prise de conscience n'est ni antérieure ni postérieure à la lutte, à l'« agir », elle en est simultanée parce qu'elle est l'aspect de conscience de la lutte ; en d'autres termes il s'agit de deux aspects d'un même phénomène, non de deux phénomènes différents.

La lutte des femmes est un fait politique concret, qui ne fait pas qu'ajouter un élément nouveau au domaine politique, mais le bouleverse de fond en comble. On exprimerait la même chose en disant que la conscience des femmes opprimées change la définition même de l'oppression.

Conclusion

Le féminisme matérialiste est donc une démarche intellectuelle dont l'avènement est crucial, et pour les mouvements sociaux, pour la *lutte* féministe, *et* pour la connaissance. Cette démarche ne saurait – ne pourrait, même si elle le voulait – se limiter à la seule population, à la seule oppression des femmes. Elle ne laissera intouchés aucune part de la réalité, aucun domaine de la connaissance, aucun aspect du monde. Comme le féminisme-mouvement vise la révolution de la réalité sociale, le féminisme-point de vue théorique, et chacun est indispensable à l'autre, doit viser une révolution de la connaissance.

1. Publié dans *L'Arc,* avril 1975.

2. Le fonctionnalisme dont il s'agit ici est le fonctionnalisme de type parsonien, que l'on retrouve de façon caricaturale aujourd'hui chez les micro-économistes en particulier ; par exemple chez Gary Becker, prix Nobel. Le structuralisme dont il s'agit est le structuralisme « anthropologique » de Lévi-Strauss. Dans le second volume, je défends certaines versions du structuralisme.

3. Par exemple la « chair » et « l'esprit » sont-ils des divisions du concret ou des « entrées » du dictionnaire occidental ? Et qu'est-ce que le dictionnaire occidental sinon la production intellectuelle d'un système social oppressif, sa rationalisation ?

4. C'est-à-dire dans la subjectivité de cette société, donc dans son idéologie.

5. Chose en soi comme le « psychisme », pour le sens commun et la « science » qui reproduit ces catégories, « rattachée » au « psychisme » par la même science qui reproduit la théorie spontanée du sens commun : de l'idéologie.

6. Wilhelm Reich était un théoricien pour qui la répression sexuelle au sens freudien conduisait à la personnalité « autoritaire » nécessaire au fonctionnement du capitalisme. Il avait créé des boîtes à orgasme, montrant ainsi qu'il avait une vision assez simpliste de la sexualité. Son œuvre, liant une libération sexuelle très masculine – l'accumulation des orgasmes par tous les moyens – et la rébellion contre l'ordre social fut remise au goût du jour par les jeunes hommes en mai 1968.

Bibliographie

Acker, J. (1973), « Women and social stratification : a Case of Intellectual Sexism », *American Journal of Sociology*, n° 78, p. 936-945.

Adams, R. N. (1971), « The Nature of the Family », *in* J. Goody (ed.), *Kinship*, Harmondsworth, Penguin.

Adlam, D. (1979), « Into the Shadows », *Red Rag*, n° 14.

Alzon, C. (1973), *La femme potiche et la femme bonniche*, Paris, Maspero.

Allauzen, M. (1967), *La paysanne française d'aujourd'hui*, Paris, Gonthier.

Archer, M. Scotford and Giner, S. (eds.), (1971), *Class, Status and Power*, London, Weidenfeld and Nicolson.

Barker, D. Leonard and Allen, S. (eds.) (1976a), *Sexual Divisions and Society*, London, Tavistock.

Barker, D. Leonard and Allen, S. (eds.) (1976b), *Dependence and Exploitation in Work and Marriage*, London, Longman.

Barrett, M. and McIntosh, M. (1979), « Christine Delphy, Towards a Materialist Feminism ? », *Feminist Review*, n° 1.

Barron, R. and Norris, G. (1976), « Sexual Divisions and the Dual Labour Market », in Barker and Allen (eds.), *Dependence and Exploitation in Work and Marriage*, London, Longman.

Bastide, H. (1969), « Les rurales », *La Nef*, n° 38.

Bastide, G. et Girard, A. (1959), « Le budget-temps de la femme mariée à la compagne », *Population.*

de Beauvoir, S. (1949), *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard.

Becouarn, M.-C. (1972), *Le travail des femmes d'exploitants dans l'agriculture et l'évolution des techniques*, thèse de 3e cycle, Tours.

Beechey, V. (1977), « Some Notes on Female Wage Labour in Capitalist Production », *Capital and Class*, n ° 3.

Beechey, V. (1979), « On Patriarchy », *Feminist Review*, n° 2.

Beechey, V. (1980), « Patriarchy, Feminism and Socialism », contribution in *the Jornadas de estudio sobre el Patriarcado*, Barcelon. Ronéoté.

Benston, M. (1969), « The Political Economy of Women's Liberation », *Monthly Review*, 21, n° 4. Réédité *in* Tanner, L. B. (éd.) (1970), *Voices from Women's Liberation*, New York, Signet Books.

Bernstein, B. (1975), *Langage et classes sociales, codes socio-linguistiques et contrôle social*, Paris, Minuit.

Bettelheim, B (1954), *Symbolic Wounds*, Glencoe, Free Press.

Bird, C. (1969), *Born Female*, New York, Pocket Books.

Bland, L. Brunsdon, C. Hobson, D. and Winship, J. (1978), « Women Inside and Outside the Relations of Production », *in* CCCS, *Women Take Issue*, London, Hutchinson

Bloch, M. (1964), *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris, Armand Colin.

Blood, R. O. and Wolfe, D. M. (1960), *Husbands and Wives, the Dynamics of Married Living*, Glencoe, Free Press.

Boigeol A., Commaille, J. and Roussel, L. (1975), « Enquête sur 1 000 divorces », *Population.*

Bottomore, T. B. (1965), *Classes in Modern Society*, London, George Allen and Unwin.

Boudon, R. (1979), *L'inégalité des chances : la mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, Paris, A. Colin (1re édition 1973).

Bouglé, C. (1975), *Les idées inégalitaires : étude sociologique*, Paris, F. Alcan (1re édition 1899).

Bourdieu, P. (1972), « Les stratégies matrimoniales », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 4-5, juillet-octobre.

Bourdieu, P. et Passeron J.-C. (1964), *Les héritiers*, Paris, Minuit.
Bourgeois, F., Brener, J., Chabaud, D., Cot, A., Fougeyrollas, D., Haicault M., and Kartchevsky-Bulport, A. (1978), « Travail domestique et famille du capitalisme », *Critique de l'économie politique*, série n° 3.
Bujra, J. (1978), « Introductory, Female Solidarity and the Sexual Division of Labour », *in* P. Caplan and J. Bujra (eds.), *Women United : Women Divided*, London, Tavistock.
Cazaurang, J.-J. (1968), *Pasteurs et paysans béarnais*, Pau, Marimpouey.
Chester, R. (1973), « Divorce and the Family Life Cycle in Great-Britain », communication au 13th séminaire annuelle du Committee on Family Research of the ISA, Paris, polycopié.
« Les chimères » (1974), « Et mon instinct maternel », *Les Temps modernes*, n° 333-334.
Code civil français, Librarie Dalloz, Paris (1970, 1974, 1978).
Cousins, M. (1978), « Material Arguments and Feminism », *m/f*, n° 2.
Dalla Costa, M.R. and James, S. (1973), *Le pouvoir des femmes et la subversion sociale*, Genève, Librairie Adversaire.
Davis, E. Gould (1973), *The First Sex*, London, Dent.
Dayre, D. in *Études et Documents du Centre de recherches économiques et sociales*, mai 1955.
Delphy, C. (1969), « Le patrimoine ou la double circulation des biens dans l'espace économique et le temps social », *Revue française de sociologie*, n° spécial sur les faits économiques.
Delphy, C. (1992), « Féminisme et recomposition à gauche », *Politis, la revue*, n° 1, hiver.
Delphy, C., Armengaud, F. et Jasser G. (1994), « Une offensive majeure contre les études féministes », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 15, n° 4, à paraître dans Delphy, C., *Chroniques féministes*, Syllepse, 2009.
Douglas, C. A. (1980), interview de Christine Delphy et Monique Wittig, *Off Our Backs*, 10, n° 1, p. 6.
Duchen, C. (1983), « French Feminism since 1968, a study in politics and culture », PhD thesis, New York University.
Duchen, C. (1984), « What's the French for political lesbian ? », *Trouble and Strife*, n° 2.
Duvall, E. M. (1957), *Family Development*, New York, Lippincott.
Edholm, F., Harris, O. and Young, K. (1977), « Conceptualising Women », *Critique of Anthropology*, n ° 9/10.
Eisenstein, Z. (ed.) (1979), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York, Monthly Review Press.
Engels, F. (1884/1972), *The Origin of the Family, Private Property and the State*, avec une introduction de E. B. Leacock, London, Lawrence and Wishart.
Féministes révolutionnaires (1977), « Justice patriarcale et peine de viol », *Face-à-femmes*, Alternatives n ° 1.
Ferchiou, S. (1968), « Différentiation sexuelle de l'alimentation au Djerid (sud tunisien) », *L'homme*, 1er trim.
Feyerabend, P. (1979), *Contre la méthode*, Paris, Le Seuil.
Finch, J. (1983), *Married to the Job, Wives' Incorporation in Men's Work*, London, George Allen and Unwin.
Firestone, S. (1971), *The Dialectics of Sex*, London, Jonathan Cape.
Flaubert, G. (1995), *Trois contes*, Paris, Le Seuil.
Galbraith, J. K. (1973), *Economics and the Public Purpose*, London, André Deutsch.
Galbraith, J.K. (1973), « The Economies of the American Housewife », *The Atlantic Monthly*, août.
Gardiner, J (1975), « Women's Domestic Labour », *New Left Review*, n° 89, janv.-fév.
Gilissen, J. (1959), « Le privilège du cadet ou droit de mainеté dans les coutumes de la Belgique et du nord de la France », in *Mélanges Pétot, Études d'histoire du droit privé*, éd. Montchrestien.
Gillott, P. (1974), « Confessions of an ex-Feminist », *Cosmopolitan*.

Girard, A. (1958), « Budget-temps de la femme mariée dans les agglomérations urbaines », *Population*, n° 4.

Girard, A. (1958), « Budget-temps de la femme mariée à la campagne », *Population*, n° 2.

Girard, A. (1961), *La Réussite sociale en France*, Paris, Presses Universitaires de France.

Girard, A. (1964), *Le Choix du conjoint*, Paris, Presses Universitaires de France.

Goode, W. J. (1956), *Women in Divorce*, New York, Free Press.

Guillaumin, C. (1992), *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté-femmes.

Habbakuk, H. O. (1968), « Family Structure and Economic Change in 19th Century Europe », *in* N. Bell and E. Vogel, *The Family*, New York, MacMillan, The Free Press.

Hanmer, J. (1978), « Violence and the Social Control of Women », *in* G. Littlejohn et al. (eds.), *Power and the State*, London, Croom Helm.

Harding, S. (1991), *Whose Science ? Whose Knowledge ?*, Buckingham, Open University Press.

Hartmann, H. (1974), « Capitalism and Women's Work in the Home, 1900-1930 », PhD thesis, University of Yale.

Hays, H. R. (1965), *The Dangerous Sex*, London, Pocket Books.

Hennequin, C., de Lesseps, E. et Delphy, C. (Quelques militantes) (1970), « L'interdiction de l'avortement, exploitation économique », *Partisans*, n° 54-55, n° spécial « Libération des femmes, années zéro », nov.

Himmelweit, S. and Mohun, S. (1977), « Domestic Labour and Capital », *Cambridge Journal of Economics*, 1, n° 1.

INSEE (1973), *Principaux résultats de l'enquête permanente de 1971 sur les conditions de vie des ménages*, n° 82.

Irigaray, L. (1974), *Speculum de l'Autre Femme*, Paris, Minuit.

Jackson, J. A. (ed.) (1968), *Social Stratification*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jousselin, B. (1972), « Les choix de consommation et les budgets des ménages », *Consommation*, janv.-mars.

Kandel, L. (1980), « Journaux en mouvements, la presse féministe aujourd'hui » et « Post-Scriptum, une presse "anti-féministe" aujourd'hui : "Des femmes en mouvements" », *Questions féministes*, n° 7.

Kooy, G. A. (1959), *Echtscheidingstendenties in 20ste eeuws Nederland inzonderheid ten plattelande*, (Divorce Trends in the Rural Areas of the Netherlands in the Twentieth Century), Assen, Van Gorcum.

Laot, J. (1981), *Stratégie pour les femmes*, Paris, Stock.

Larguia, I. (1970), « Contre le travail invisible », *Partisans*, n° 54-55.

Larguia, I. and Dumoulin, J. (no date, about 1973), *Towards a Science of Women's Liberation*, Red Rag pamphlet, n° 1.

Leclerc, A. (1974), *Parole de femme*, Paris, Grasset.

Léger, D. (1976), « Questions sur le travail domestique », *Premier Mai*, n° 1.

Lénine, V. I., *Œuvres*, vol. xxiv, Moscou.

Le Roy Ladurie, E. (1972), « Structures familiales et coutumes d'héritage », *Annales, Économie, Sociétés, Civilisations*, n° 4-5, juillet-octobre.

Lewis, J. (1981), « The Registration of "MLF" in France », *Spare Rib*, n° 108.

Lilar, S. (1969), *Le malentendu du deuxième sexe*, Paris, PUF.

London, J. (1948), « Le païen », *Contes des mers du Sud*, Paris, Hachette.

Löwy, M. (1985), *Paysages de la vérité : introduction à la sociologie critique de la connaissance*, Paris, Anthropos.

McAffee, K. and Woods, M. (1969), « Bread and Roses », *Leviathan*, n° 3. Réédité *in* Tanner (ed.), *Voices From Women's Liberation*, New York, Signet Books.

McDonough, R. and Harrison, G. (1978), « Patriarchy and the Relations of Production », *in* A. Kuhn and A.-M. Wolpe (eds.), *Feminism and Materialism*, London, Routledge and Kegan Paul.

Mainardi, P. (1970), « The Politics of Homework », *in* Tanner (ed.), *Voices From Women's Liberation*, New York, Signet Books.
Mandel, E. (1962), *Traité d'économie marxiste*, Paris, Julliard, *10/18*.
Marceau, J. (1976), « Marriage, Role Division and Social Cohesion, the Case of Some French Middle Class Families », *in* Barker and Allen (eds), *Dependence and Exploitation in Work and Marriage*, London, Longman.
Marczewski, J. (1967), *Comptabilité nationale*, Paris, Dalloz.
Mathieu, N.-C. (1991), *L'anatomie politique : catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes.
Mead, M. (1950), *Male and Female*, en français *L'un et l'autre sexe*, Gonthier, (1966).
Milhau, J. et Montagne, R. (1968), *Économie rurale*, Paris, PUF (coll. « Themis »).
Mitchell, J. (1975), *Psychanalyse et politique*, Paris, Des Femmes.
Molyneux, M. (1979), « Beyond the Domestic Labour Dispute », N*ew Left Review*, n° 16.
Montagu, A. (1952), *The Natural Superiority of Women*, New York, Macmillan.
Murdock, G. B. (1949), *Social Structure*, New York, Macmillan.
Naville, P. (1971), « France », *in* Archer and Giner (eds.).
Nouacer, K. (1969), « Maroc, la ségrégation », *La Nef*, n° 38, oct.-déc.
Olah, S. (1970), « The Economic Function of the Oppression of Women » *in* S. Firestone and A. Koedt (eds.), *Notes From the Second Year*, New York : Notes from the Second Year.
Parti communiste français (1970), *Les communistes et la condition de la femme*, Paris, Éditions sociales.
Perrot, M. (1961), *Le mode de vie des familles bourgeoises*, Paris, Colin.
de Pisan, A. and Tristan, A. (1977), *Histoires du MLF*, Paris, Calmann-Levy.
Pedinielli-Plaza, M. (1976), « Différence de sexe et réalité des femmes », brochure.
Plaza, M. (1977), « Pouvoir "phallomorphique" et psychologie de "la femme" », *Questions Féministes*, n° 1. Traduit in *Ideology and Consciousness*, n° 3 (1978).
Righini, M. (1974), « Etre Femme enfin ! », *Le Nouvel Observateur*, 15 mars.
Rich, A. (1980), « Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence », *Signs*, 5, n° 4. En français « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles Questions Féministes*, 1981, n° 1, mars.
Rouxin, C. in *Populations et Sociétés*, n° 23, mars 1970.
Rubin, G. (1975), « The Traffic in Women, Notes on the "Political Economy" of Sex », *in* R. R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press.
Seccombe, W (1974), « The Housewife and the Labour under Capitalism », *New Left Review*, n° 83, p. 3-24.
Sahlins, M. (1974), *Stone Age Economics*, London, Tavistock.
Silvera, J. (1975), *The Housewife and Marxist Class Analysis*, Seattle, Wild Goose Pattern.
de Singly, F. (1987), *Fortune et infortune de la femme mariée*, Paris, PUF.
Stoetzel, J. (1948), « Une étude du budget-temps de la femme dans les agglomérations urbaines », *Population*, n° 1.
Sturgeon, T. (1960), *Venus Plus X*, New York, Pyramid Books.
Tanner, L. B. (ed.) (1970), *Voices From Women's Liberation*, New York, Signet Books.
Terray, E. (1972), *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspéro.
Veblen, T. (1899), *Theory of the Leisure Class*, en français *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1970.
Weitzman, L. (1985), *The Divorce Revolution*, New York/London, The Free Press/Collier MacMillan.
Wolfelsperger, A. (1970), *Les biens durables dans le patrimoine du consommateur*, Paris, PUF.
Zelditch, M. (1964), « Family, Marriage and Kinship », *in* R. E. L. Faris (ed.), *Handbook of Modern Society*, Chicago, Rand McNally.
Zetkin, C. (1934), « Les notes de mon carnet », *Lénine tel qu'il fut*, Paris, Bureau d'éditions.